59e ANNÉE (6e SÉRIE) N° 40 6 OCTOBRE 1949

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

Bulletin d'Ecriture Sainte

I. — **Livres sur l'Ancien Testament.** — 1. J. Steinmann, *La Bible*. — 2. W. Vischer, *La Loi ou les cinq livres de Moïse*. — 3. A. C. J. F., *Etapes du peuple de Dieu*. — 4. E. Charles et religieuses du Cénacle, *En marche vers le Sauveur*. — 5. — R. Pautrel, *L'Ecclésiaste*. — 6. P. Auvray, *Ezéchiel*. — 7. LA SACRA BIBBIA : S. Spadafora, *Ezechiele* ; G. Rinaldi, *Daniele*. — 8. BIBLE ECHTER : J. Ziegler, *Ezechiel, Isaias* ; F. Nœtscher, *Daniel, Jeremias, die Klagelieder*. — 9. J. Laloux, *Pour mieux prier les Psaumes*.

II. — Etudes pauliniennes. — 10. J. Bonsirven, *L'Evangile de Paul*. — 11. E. Osty, *Les épîtres de saint Paul aux Corinthiens*. — 12. L. Cerfaux, *Une lecture de l'épître aux Romains*. — 13. BIBLE PIROT : A. Viard, *Romains* ; C. Spicq, *Corinthiens* ; D. Buzy, *Galates*.

I. — Livres sur l'Ancien Testament

1. — Le public cultivé qui veut connaître les trésors de pensée qu'ont apportés à l'humanité les diverses civilisations n'est pas embarrassé aujourd'hui. Nous pensons à des recueils comme *L'âme grecque* de Bady et Chevalier (Lausanne, 1941), où sont réunis les plus beaux morceaux des auteurs grecs anciens ; ou *L'âme française à travers la littérature* (Lausanne, 1945), par les mêmes auteurs ; ou encore *Littérature latine*, histoire et pages choisies, traduites et commentées par J. Bayet (A. Colin, 2e éd. 1941). Le champ des littératures sacrées semble avoir été plus négligé et c'est pour combler cette lacune que l'éditeur Armand Colin vient de publier un florilège qui sera le bienvenu [1]. La Bible y tient la première et la plus grande place (457 pages sur 844). M. l'abbé STEINMANN, auteur de deux monographies très vivantes sur *Job* (1946 ; voir *Ami* 1947, p. 503) et *David, roi d'Israël* (1948 ; voir *Ami*, 1949, p. 118) s'y révèle comme un guide non seulement érudit, mais d'une telle qualité pédagogique qu'on est entraîné à lire d'emblée les pages à la fois denses et brillantes qu'il a écrites pour accompagner son anthologie.

Sa méthode est de suivre l'ordre chronologique des livres (ou portions de livres) où est inscrite la Révélation. On donnerait bien des chapitres de nos gros « Manuels » d'introduction pour une modeste liste, claire et pratique, des écrits bibliques dans l'ordre de leur apparition ! Cette liste est facile à reconstituer à la lecture de notre auteur, chez qui les perspectives du développement historique sont généralement respectées. Nous pensons même que son essai donnera le ton à d'autres, plus poussés : jusqu'ici la formule classique des « Manuels bibliques » était de procéder par catégories de livres (législatifs, historiques, prophétiques, sapientiaux, lyriques) ; méthode pratique, certes, mais qui incline à saisir moins parfaitement la progression des idées religieuses, ou qui, à tout le moins, oblige à des répétitions, pour fixer le conditionnement historique de telle production prise dans une catégorie donnée, et qui est, en fait, contemporaine de telle autre étudiée dans la catégorie voisine. La méthode adoptée est donc, si l'on peut dire, économique. Elle a, de plus, l'avantage de répondre à telle suggestion de l'autorité. Récemment, le regretté P. Vosté, secrétaire de la Commission biblique, en présentant Moyse comme le grand inspirateur du développement législatif en Israël [2], faisait remarquer : « Il n'est plus personne aujourd'hui qui n'admette un accroissement progressif des lois mosaïques dû aux conditions sociales et religieuses des temps postérieurs ». Il rejoignait ainsi cette pensée directrice de l'exégète catholique Junker, écrivant à propos du Deutéronome : « Puisque l'évolution de ce livre de la Loi conservait la base essentielle posée par le premier législateur, puisque son développement se faisait à partir du dedans comme une application de ses principes généraux à la mobilité des circonstances extérieures, une telle Loi pouvait encore après mille ans d'évolution, porter toute entière, à juste titre, le nom de celui qui avait posé la base » [3].

Parlant du Deutéronome (p. 64), S. le présente à son tour, et très justement, comme « l'œuvre de Moyse rajeunie, transformée et enrichie », capable d'agir dans le même sens que ses contemporains, les prophètes de la Monarchie (p. 60-61). Suivant les traces de Chaine [4], de Coppens [5] et de Fisher [6], S. tient pour probable l'origine exilique d'Is., XL ss. (p. 155). Il pense encore (p. 304) que le livre de Daniel est « une œuvre de consolation, adressée aux Juifs de Palestine, sur qui passait la

[1] *Littérature religieuse : Bible, Coran, religions de l'Inde et de la Chine.* Histoire, textes choisis, traduits et commentés par M. l'abbé Jean STEINMANN, M. l'abbé Charles LEDIT, Mlle Solange BERNARD, M. et Mme M. et O. KALTENMARK, sous la direction de M. l'abbé Joseph CHAINE et de M. René GROUSSET, de l'Académie française. — In-16 de VIII-844 p., 116 illustrations, broché : 1.400 fr. A. Colin, 103, Bd St-Michel, Paris-5e.

[2] *Lettre à Son Em. le Cal Suhard sur les sources du Pentateuque et l'historicité des 11 premiers chap. de la Genèse* : « la grande part et la profonde influence de Moïse comme auteur et comme législateur ».

[3] Cité dans *Rev. bibl.* 1935, p. 432.

[4] *Introduction à la lecture des prophètes*, p. 205.

[5] *Histoire critique des livres de l'A. T.*, p. 192.

[6] *Das Buch Isaïas*, Bonn ; 1re partie (I à XXXIX), 1937 2e partie (XL à LXVI), 1939.

rafale de la persécution sanglante d'Antiochus Epiphane ». Puisqu'il a si bien fixé ces articulations majeures, on se demande pourquoi S. a placé Josué, Juges, Samuel et Rois après les prophètes de l'Exil ; sans doute la figure dernière de ces livres a été acquise après l'Exil, mais leur « matériel » existait antérieurement à l'Exil et le chant de guerre de Déborah est même considéré par certains critiques comme le plus ancien morceau de toute la Bible ; le choix de S. ne nous donne aucun morceau qui ne puisse critiquement figurer plus haut (p. 156 à 188).

S. a aussi le sens du conditionnement historique de la Bible. Il sait qu'à aucun moment de sa durée, Israël n'a été un peuple fermé, qu'il faisait partie d'une civilisation plus vaste dans laquelle il a puisé, dont il a gardé les meilleurs éléments. La méthode comparatiste, prônée par l'Encyclique « *Divino afflante Spiritu* » trouve là son emploi. S. en use judicieusement et l'on trouvera, semés en son livre, des morceaux choisis empruntés à l'épopée de Gilgamesch que le Yahwiste a peut-être lue (p. 24), au Code de Hammurabi, au Poème de la Création, aux psaumes et proverbes égyptiens et aux chants d'amour de l'Egypte. Ces comparaisons sont une des richesses du recueil. L'auteur se sent porté, en outre, à beaucoup d'autres rapprochements littéraires, peut-être parfois avec une légère intempérance (p. 115 où à propos d'Isaïe, on évoque Gide, Shakespeare et Baudelaire !)

La discrimination des « genres littéraires » retiendra particulièrement l'attention du lecteur. L'histoire deutéronomiste (p. 64) et sacerdotale (p. 316) sont bien définies ; — Jonas (p. 293) est un midrasch, c'est-à-dire « un récit qui se développe sur une donnée scripturaire et dont le but est homilétique ou édifiant... Dans le cas présent, l'existence du prophète Jonas, nommé dans le livre des Rois, a servi de prétexte à l'écrivain pour exprimer, sous forme de récit d'aventures, quelques idées qui lui étaient chères », notamment l'idée universaliste ; — Ruth (p. 296) est « un pastiche très réussi du ton aisé des anciens chroniqueurs » ; — la biographie d'Elie est une geste (p. 185) ; le tableau yahwiste de la vie des patriarches est extraordinairement exact et l'on compare leur cas à celui des personnages de l'Iliade (p. 31).

Des critiques de détail peuvent être faites à Steinmann ; est-ce étonnant pour un livre qui embrasse tant de choses ? Nous les faisons avec sympathie, en lecteur attentif. On aurait voulu, çà et là, une anthologie plus étoffée : le Ps. CX n'est pas donné ; les « Confessions » de Jérémie ont une part bien exiguë ; Jos. XXIV, à cause de son importance (amphictyonie de Sichem) aurait dû être traduit ; de même quelques extraits de l'histoire de la famille de David (II Sam., IX à XXI ; XXIV ; I Rg., I-II), qu'on est étonné de voir attribuée à la plume du Yahwiste (p. 168) alors que dans son livre sur *David, roi d'Israël*, S. la restitue, justement, à une source indépendante (p. 159). Faut-il parler de « Droit élohiste » à propos du Code de l'Alliance ? (Cf. sur cette question, *Ami*, 1949, p. 114-115). Les prophètes eurent-ils toujours l'attitude « passéiste » que leur attribue la p. 85 : Isaïe n'a-t-il pas assimilé la civilisation royale, Osée la civilisation rurale ? La plupart des Judéens exilés en 587 se tournèrent-ils vers Mardouk (p. 90) ? On n'a pas cette impression à lire, dans les documents Muraschou, les noms yahwistes forgés dans l'Exil, qui attestent une fidélité. Je doute (p. 100) que l'histoire d'Osée soit la suivante : « Il sut que sa femme le trompait. Il la renvoya, puis, sur l'ordre de Yahvé pardonna et reprit la vie commune ». La prophétie d'Habaquq n'est sans doute plus à interpréter comme le fait S. à la suite de Van Hoonacker (p. 125) ; le thème du livre serait plutôt le suivant : les justes de Juda seront débarrassés du tyran Joaquim par Yahvé se servant de Babylone comme d'un instrument. Il est difficile de placer Jer. XI, 18 à XII, 6 vers 622 (p. 129) : à cette époque on n'eût pas osé toucher au prophète ; c'est plutôt 608 qui convient. Zorobabel est-il à identifier à Sheshbassar (p. 313) ? Le lampadaire de Zacharie n'est pas à 7 branches et ne rappelle pas celui du Lévitique (p. 199). Les deux extraits de Zach. et de Mal. (p. 200, 204) sont en prose, non en vers.

C'est avec émotion que nous avons lu le nom de M. Chaine au frontispice de cette œuvre. Il en avait suivi avec joie le développement et eût été heureux de la présenter aux lecteurs de l'*Ami*. On trouvera donc aussi dans ce compte rendu un peu étoffé le témoignage d'une amitié fidèle.

2. — Le grand ouvrage de W. VISCHER, depuis deux ans professeur d'Ecriture Sainte à la Faculté de théologie protestante de Montpellier, est intitulé *L'Ancien Testament témoin du Christ*. Il comprend trois tomes (*La Loi ; De la Conquête à la Royauté ; Les Rois*) ; le premier vient d'être traduit par M. Carrez [7].

L'intérêt de ce livre est de nous introduire à une lecture spirituelle de l'A. T. ; ni quelques passages un peu obscurs, ni le caractère artificiel de certains rapprochements de textes, ni le fait de se réclamer de K. Barth (p. 40), n'atténuent cet intérêt primordial : le livre fut longtemps annoncé comme devant paraître dans une collection catholique, et un catholique éclairé, à condition d'élaguer quelque peu, pourra en tirer réel profit.

Dans une préface de 46 pages, l'auteur s'explique sur sa méthode d'interprétation des textes paléotestamentaires : elle est essentiellement *christologique*. Ce qui signifie d'abord, comprenons-nous, que l'historien probe ne pourra pas lire l'A. T. sans y discerner un sens, une direction, une orientation vers le Christ. Et c'est bien ce que veut dire V. (p. 38) :

« La preuve scripturaire s'adresse d'abord simplement à la raison de l'homme. Et certes, une adhésion rationnelle à la preuve scripturaire n'est pas encore la foi en J.-C. ; mais tout aussi certainement cette preuve scripturaire doit être éprouvée par les moyens de la raison. Si Jésus est vraiment le sens caché des écrits de l'A. T., une exégèse philologique honnête doit, d'une façon ou d'une autre, se heurter à ce fait ; non qu'elle découvre ainsi Jésus, mais en ce sens qu'elle peut établir ceci : les pensées exprimées dans l'A. T. et les histoires qui y sont racontées, telles que la Bible nous les transmet, s'orientent vers la crucifixion de Jésus ; le Christ Jésus du N. T. est le point où effectivement tend toute la perspective de l'Ancien. »

Cette robustesse accordée à la raison, nous plaît : l'A. T. constitue assurément un immense signe de crédibilité ; certes la question de l'acquiescement

[7] *La Loi ou les cinq livres de Moïse.* — In-12 de 356 p., Neuchatel et Paris, chez Delachaux et Niestlé.

personnel à la vérité du christianisme « ne se tranche que par l'élection et par la foi. Mais la preuve scripturaire mène à cette décision-là » (p. 45). — Et aussi le fait qu'on y est arrivé commande et colore toute une exégèse qui est précisément une exégèse de croyant. Le croyant sait que le plan de Dieu sur l'humanité est un et cohérent, que Dieu a toujours en vue son Christ et son Eglise et que toutes les grandes réalités bibliques (personnages, situations, institutions) leur sont référées objectivement. Pour lui, l'A. T. est donc une immense prophétie, qu'il peut saisir comme telle. La citation de saint Augustin, qui termine la Préface, définit bien ce point de vue : « *Lege libros propheticos non intellecto Christo, quid tam insipidum et fatuum invenies? Intellige ibi Christum, non solum sapit, sed etiam inebriat.* » Bref la lecture à laquelle nous entraîne l'auteur est une démarche de chrétien, pour qui l'A. T. et le N. T. ont « vraiment le même contenu » (p. 33) c'est-à-dire le Christ. — Le reproche qu'on ne manquera pas de faire à V. est de n'avoir pas assez exactement marqué les limites de la « preuve scripturaire » laissée tout à l'heure aux « moyens de la raison » : il est évident qu'un incroyant de bonne volonté se trouvera plus à son aise dans l'exposé de Steinmann. Le « climat » des deux ouvrages est bien différent : il s'agit pourtant, de part et d'autre, de « suivre pas à pas le mouvement de pensée des Ecritures » (p. 43). Mais Steinmann, en s'en tenant au sens littéral, ne donne jamais l'impression de devancer les temps. En regardant comme figurative et prophétique toute l'économie antique, Vischer fait de l'exégèse spirituelle, plus exactement, de l'exégèse typique. Les deux démarches ne s'excluent pas, comme l'a rappelé l'Encyclique *Divino afflante Spiritu* (n[os] 29-30 de l'édition de la Bonne Presse), mais l'usage de la seconde, en tant qu'elle cherche à déceler des intentions divines, s'avère délicat ; on risque de verser dans « les accommodations subjectives, arbitraires et cherchées trop loin, qui sont non un usage, mais un abus de la Parole divine » (*Divino afflante*, n° 43).

L'essai de V. apparaît comme une recherche, sincère et religieuse, du plan de Dieu dans l'histoire. L'auteur a mis en un particulier relief le thème de la Promesse de Dieu, conjugué avec celui de sa Patience (p. 158). Le terme de « pédagogie » divine vient naturellement sous la plume et nous sommes heureux de l'avoir relevé p. 27, dans une citation de Calvin.

La Promesse saisit donc l'humanité dès la sortie du Paradis : « toute la substance de l'Evangile et de notre foi est incluse [en Gen. III, 15] ...Adam a été chrétien longtemps avant la naissance du Christ » (p. 94). La première expression de l'Eglise se réalise par un choix opéré dans l'humanité : remplacement de Caïn par Seth, d'Ismaël par Isaac, d'Esaü par Jacob ; « mais il faut considérer que chaque fois le rejeté est gardé par Dieu, que chaque fois le banni est aussi le protégé. Et cela pour Caïn, Ismaël et Esaü. Exclus de la Terre Sainte, ils restent cependant dans le cercle visuel de Dieu et peuvent en tout temps être appelés quand Dieu le veut... Les élus ne doivent pas oublier un seul instant qu'ils se tiennent debout... par la libre grâce de Dieu. C'est par la foi et la confiance en la miséricorde infinie de Dieu que vit l'Eglise » (p. 110-111). Le souci universaliste de Dieu et son choix d'une Eglise sont affirmés conjointement : il s'agit d'acheminer le monde vers son salut par l'émergence d'une minorité : ce « *pars pro toto* » est une expression quasi thématique chez V. (p. 165, 255). En passant on nous a dit que l'Eglise s'établira chez les descendants de Sem « parce qu'il y va du Nom (*Sem*) de Dieu » (p. 152-153) : on voit qu'un jeu de mots sert parfois de démonstration !

Le Christ est en vue à tous les tournants de l'A. T. Les anthropopathismes prêtés à Yahvé (p. 132) [8], ses apparitions sous forme humaine aux patriarches (p. 208) indiquent l'Incarnation. Le signe mis sur Caïn, à la fois marque au fer et protection, a la forme de la croix de J.-C. (p. 104). Abraham, en engendrant Isaac, s'est réjoui (Jo., VIII, 56 et Gen., XVII, 17), car il a vu le jour du Christ ; les chants et les cloches de la nuit de Noël ont retenti à travers l'histoire d'Isaac (p. 190). Jacob a combattu avec J.-C. (p. 208). Joseph, persécuté par ses frères et sauveur de l'Egypte est un prélude prophétique au salut du monde par la souffrance du Christ (p. 214). Si le tabernacle du désert est une installation éphémère, c'est qu'il silhouette le Christ, seul lieu d'habitation de Dieu parmi les pécheurs (p. 284). La référence de la vache rousse au Christ est nette (p. 306) [9]. Et Josué par son nom et son office le figure exactement (p. 312). — Ces rapprochements n'ont pas tous la même valeur ; certains ne sont qu'ingénieux et ont été laissés de côté depuis longtemps par l'exégèse catholique. Il est curieux de constater que tel d'entre eux nous revient par le canal de l'exégèse protestante.

Nous avons trouvé excellentes les pages sur les témoignages messianiques. Ils forment une longue ligne, mais « ce n'est pas une ligne aérienne. Il s'agit de quelques points du temps historique ; chaque témoignage est temporellement et historiquement conditionné ; chaque témoignage indique un événement du présent ou de l'avenir immédiat. Chaque témoignage indique en même temps la fin » (p. 319, cf. p. 219). Il y a là un désir de « coller » à l'histoire, d'où nous éloigne apparemment un certain nombre de « télescopages ». — Excellente aussi cette note sur les emprunts, même religieux, qu'atteste la Bible : « Il appartient à l'incarnation de la révélation divine de prendre les formes de la religion pour les faire éclater » (p. 253). — Excellent enfin ce refus d'appeler à l'aide l'apologétique où elle n'a rien à faire : par ex. pour ce qui est des nombres bibliques, qui veulent seulement donner un certain rythme à l'histoire (p. 119-120, 245).

Les études auxquelles se réfère V. sont parfois un peu « antiquatæ » : ainsi des théories sur le langage, de Max Müller (p. 79) ; nous pensons aussi que la théorie du Déluge d'E. Dacqué (p. 130) n'est pas à retenir : le Déluge biblique se réfère évidemment à une inondation babylonienne [10]. Mais ordinairement les références de V. sont excellentes :

[8] On désigne par ce mot les mouvements de colère, de pitié, de repentance qui sont prêtés à Dieu comme s'il s'agissait d'un homme.

[9] Même idée dans le livre de S. Eucher, *Liber formularum spiritualis intelligentiæ*, et dans celui de Raban Maur : *Allegoriæ in Sacram Scripturam*. Ces 2 opuscules sont des centons de l'exégèse patristique.

[10] Cf. Chaine, *Le Livre de la Genèse*, p. 139-141.

on y relève Alt, Eichrodt, Gressmann Mowinckel, von Rad, Pedersen, Allbright [1].

3. — Les mouvements conjoints de l'A. C. J. F. viennent de publier sous le titre « *Eléments de doctrine spirituelle* » deux séries de fiches très denses, dont la 2e s'intitule « *Etapes du peuple de Dieu* » [2]. On y trouvera, jusqu'à l'époque prophétique, une esquisse de l'histoire du salut. Le souci de considérer la Bible comme une nourriture conduit parfois à des exégèses spirituelles un peu bizarres. Il faut encourager l'usage et non l'abus. L'arc-en-ciel de Gen., IX, 14 figure-t-il bien le Christ qui « étant Dieu et homme unira en sa personne le ciel et la terre » (fiche 16) ? A propos de la prophétie de Nathan (II Sam. VII), on a très bien vu que Dieu joue sur le mot « maison », qui désigne d'abord le Temple puis la dynastie : mais pourquoi bâtir sur ce jeu de mots toute une exégèse qui nous conduit au temple spirituel de S. Paul (fiche 18) ? — Le métier d'un chroniqueur est d'« éplucher ». Il ne voudrait pas qu'on juge d'après ces deux remarques, de la valeur des fiches qu'il a examinées. Elles lui apparaissent au contraire comme un bon instrument de travail, qui a déjà aidé beaucoup de prêtres à retrouver leur Ancien Testament, et à lui restituer sa valeur religieuse permanente.

4. — Nous avons signalé dans l'*Ami* (1948, p. 532), l'initiative des Sœurs des Ecoles chrétiennes de Vorselaar pour doter les enfants belges d'une Histoire sainte bien au point. M. le chanoine Coppens, prof. à l'Université de Louvain, a dirigé leur travail, qu'il avait précédemment inspiré par son petit livre - manifeste *Pour mieux comprendre et mieux enseigner l'histoire sainte de l'A. T.* (Desclée de Brouwer, 1936).

En France, les religieuses du Cénacle en collaboration avec le regretté chanoine Charles, p. s. s., viennent de tenter un semblable effort [3]. On y vise des adolescents à partir de 11-12 ans. On a le souci de faire comprendre l'Histoire sainte non comme une juxtaposition d'histoires plus ou moins merveilleuses mais comme le cheminement ininterrompu de l'humanité guidée par Dieu vers le Messie (p. 12). Le livre est le fruit d'une longue pédagogie : le style est toujours simple, les divers chapitres bien centrés sur une idée, le plan très clair. Qu'on en juge. Dans une 1re partie, on montre Dieu préparant la naissance de son Fils dans le monde : cela veut dire qu'il prépare le peuple du Messie (d'Abraham à Moïse), puis le pays du Sauveur (de Josué à Samuel), enfin la famille du Christ (de Saül à Salomon). Dans une 2e partie, on montre Dieu préparant les âmes du monde entier à recevoir son Fils ; ces préparations visent le peuple d'Israël et, à partir de l'Exil, le monde païen, auquel les Juifs sont mêlés soit sur la terre étrangère, soit en Palestine. On a l'impression que, dans cette deuxième partie, le plan est davantage artificiel.

Chaque petite section comporte un enseignement. Il est parfois un peu « contourné ». Suivant la meilleure tradition allégorique, l'histoire de la bénédiction d'Isaac est déclarée « un événement plein de mystère » : c'est qu'il se réfère au Christ. Le Père abandonnera son Fils sur la Croix comme Isaac s'est détourné d'Esaü ; nous serons couverts des mérites de Jésus, comme Jacob fut revêtu des habits d'Esaü; et Rebecca, la mère complaisante, se trouve être l'image de Marie (I, p. 103-104). Hâtons-nous de dire que les applications sont généralement meilleures. Le commentaire de la quête de Dieu par Elie (I Rg. XIX) est excellent : il faut chercher Dieu dans la paix (II, p. 61-62).

Au point de vue exégétique, quelques desiderata. C'est bien de reconnaître que tous les psaumes ne sont pas de David (I, p. 291), mais encore faut-il que cette affirmation ne paraisse pas en l'air dès qu'il s'agit de la vérifier (I, p. 291-293) ; la prophétie des 70 semaines de Daniel est laissée dans une imprécision significative (II, p. 103).

5. — La Bible de Jérusalem, dont nous avions salué les heureux commencements (*Ami*, 1949, p. 122-123) vient de s'enrichir de trois nouveaux fascicules, dus au P. Pautrel, au P. Auvray et au chanoine Osty. Nous croyons savoir que la cadence sera notablement plus fréquente qu'aux premières prévisions et qu'avant 5 ans nous aurons la quarantaine de fascicules promis.

Le P. Pautrel, S. J., professeur au Scolasticat de Lyon-Fourvière, a traduit et introduit *l'Ecclesiaste* [4] en humaniste. Si étonnant que cela paraisse après les études de Podechard (1912), qui discernait quatre mains dans la rédaction, ou du P. Dubarle (*Les sages d'Israël*, 1946) qui n'en gardait que deux, P. pense que nous sommes devant « une discussion de l'auteur avec lui-même, ce qui se rencontre chez tous les penseurs » (p. 9). « De l'écrit, pris tel quel, il ressort à peu près ceci : La vie n'est pas une partie de plaisir ; le bonheur n'est pas un dû ; il faut en prendre ce que Dieu en donne, et savoir se passer du surplus. L'épreuve est autant un don de Dieu que la joie. Enfin, si Dieu n'a pas de compte à rendre, il en a parfaitement à demander » (p. 10). Qoheleth signifierait « le Public », « Moi, le Public, le patient, le muet, lassé d'un enseignement périmé, voilà que je parle à mon tour, pour dire ce que tout le monde a fini par penser tout bas » (p. 12). Ce qu'il dit n'est évidemment pas encore l'Evangile : « il n'en reste pas moins vrai qu'avant d'être capable d'entendre : « Bienheureux les pauvres », il fallait d'abord avoir reconnu que « Bienheureux les riches » n'était pas vrai » (p. 11). Bref, Qohelet a déblayé le terrain et, en alignant ses déceptions « a contribué, comme dit Podechard, à agrandir l'âme juive ; il a creusé en elle un abîme que seules les espérances éternelles pourront combler. »

Voici, d'après P., la marche du livre. 1re partie : Prologue sur l'Ennui (I, 4-11) suivi de 4 sujets de

[1] Nous avons relevé de très rares fautes dans l'édition française : p. 47 lire *sed etiam* ; p. 108 lire Negeb *de* Juda ; p. 235, lire *Abib ;* p. 219, lire *go'ël.*

[2] A l'A.C.J.F., 14, rue d'Assas, Paris-6e. La série : 100 frs. (C. C. P. Paris 1434-26). — *Témoignage Chrétien* du 2 septembre 1949 nous fait connaître l'équipe qui rédige les fiches. Elle comprend les PP. Varillon, S. J., Motte, O. P., Congar, O. P., Drugeon, S. J., le chan. Bordet, et les laïcs R. Montagne et R. Lavialle. « Nous montrons qu'il y a *un propos de Dieu dans l'histoire* et quelle est la présence de Dieu dans cette histoire. En face de la vision historique marxiste nous rétablissons ainsi une vision chrétienne cohérente du destin de l'homme et de l'univers ». La perspective choisie est tout à fait heureuse et la réalisation n'est pas loin de la perfection. Des séries nouvelles sont envisagées que l'*Ami* signalera.

[3] *En marche vers le Sauveur*, Histoire sainte. Deux vol. in-8, 550 fr. Paris, Spes, 1949.

[4] In-8 de 36 p. Edit du Cerf, Paris, 1948.

déception : la grande vie, telle que Salomon l'a vécue (I, 12-II) ; la condition de mortalité (III) ; la situation de l'individu dans la société : abandon ou absorption dans la collectivité (IV-V, 8) ; la satire de l'argent (V, 9-VI). 2e partie : Prologue sur le rire (VII, 1-7) suivi de 4 sujets de déception : la croyance à la sanction pendant la vie (VII, 8 - VIII, 15) ; l'insatisfaction de l'amour (VIII, 16 - IX, 10) ; les caprices de la Fortune (IX, 11 - XI, 6) ; l'arrivée de la vieillesse (XI, 7 - XII, 8). La pensée hébraïque étant peu liée, on comprend qu'on rencontre dans l'Ecclésiaste des « sautes » ou des heurts (que P. atténue d'ailleurs çà et là ; par ex. en y ajoutant : « dit-on », entre IV, 5 et 6 ; cf. VIII, 12) : même en sachant cela on a parfois peine à saisir l'unité foncière de tel ou tel des 8 morceaux, par ex. le troisième (IV - V, 8). Le P. Pautrel nous doit, sinon un commentaire, au moins un article étoffé sur sa théorie si séduisante qui renouvelle la question de ce difficile livre biblique.

6. — C'est aussi dans des voies nouvelles que nous entraîne le P. AUVRAY, de l'Oratoire, à propos d'*Ezéchiel* [5]. On sait que l'auteur a adopté la théorie de Bertholet qui date de 1936 (Cf *Ami*, 1948, p. 275) [6] ; il a justifié, depuis, sa position dans la *Revue biblique* (1948, p. 503-519 : *Le problème historique du Livre d'Ezéchiel*). Ezéchiel aurait prophétisé d'abord en Palestine, de 593 à 587, admonestant et menaçant les habitants de Jérusalem ; puis aurait rejoint à Tell Aviv, en Babylonie, ses compatriotes exilés, parmi lesquels il aurait jeté les bases du judaïsme de 587 à 573. La vision du livre avalé (ch. II) aurait inauguré le ministère palestinien ; celle du char aux Kerubim (ch. I) le ministère babylonien. Un rédacteur aurait amalgamé les deux séries et transformé Ezéchiel en prophète des seuls exilés. Cette théorie, accueillie avec sympathie par des exégètes catholiques comme le P. Dumeste (*Rev. Bibl.*, 1937, p. 430 ss) n'est évidemment pas sans difficulté ; en particulier le silence de Jerémie sur Ezéchiel et vice versa est vraiment étrange s'ils ont vécu et prêché sept ans ensemble à Jérusalem (p. 15). Mais elle a le mérite de redonner, pour les trente premiers chapitres, un auditoire concret à Ezéchiel : « ce serait un cas unique dans l'histoire du prophétisme isréalite qu'un prophète dont toute ou presque toute la prédication se serait déroulée sans contact avec son auditoire réel » (*Rev. bibl.*, 1948, p. 508). Telle est bien la position paradoxale que Touzard devait soutenir à propos des auditeurs des 24 premiers chapitres (*Rev. bibl.*, 1918, p. 349) :

> « La maison de rébellion c'est le peuple d'Israël pris dans son ensemble, mais c'est surtout la fraction qui continue sa vie nationale, amoindrie mais réelle encore, en terre de Juda ; l'appellation ne convient, parmi les exilés, qu'à ceux qui, par leurs errements, se rendraient solidaires de cette obstination et de cette perversité. »

L'hypothèse de lecture, reconnue meilleure, est donc rappelée en des notes nombreuses ; mais A., avec modestie, se garde bien de trop appuyer.

La traduction est belle. Parfois, semble-t-il on eût dû suivre de plus près le texte des Septante ; ainsi dans la complainte XXVIII, 11-19 sur le roi de Tyr, elle paraît donner un meilleur sens : au v. 14 (« Avec le chérubin je t'avais placé... »), au v. 16 (« Le chérubin t'a expulsé... »). D'autre part ce poème a certainement été glosé (par ex. au v. 13 l'énumération des pierres précieuses) ; on aimerait que les gloses soient signalées et, une fois reconnues, apparaissent clairement en caractères spéciaux (mais c'est là affaire de l'éditeur). En I, 18, A. note : « traduction incertaine d'un texte difficile » ; il s'agit des roues pleines d'yeux (*'enayim*) ; je me souviens avoir lu une conjecture de Coppens, dans *Biblica :* si on lit *'ananim* (nuées) la vision se rattache mieux à une théophanie classique.

7. — Sous la direction de Mgr GAROFALO, professeur d'exégèse à l'Institut romain « De propaganda fide », un groupe nombreux de professeurs ecclésiastiques de Facultés et de Séminaires italiens a commencé la traduction sur les textes originaux et le commentaire de tous les livres de la Bible. L'entreprise doit être menée à bien en cinq ans. C'est une sorte de Bible-Pirot, mais où chaque livre paraît de façon autonome et dont le niveau scientifique, si l'on en juge par ce qui a déjà paru, s'avère plus élevé. La présentation typographique est impeccable [7].

Nous avons reçu l'*Ezechiele* du professeur SPADAFORA (Séminaire de Bénévent), paru en 1948. Ce fort volume de 360 pages n'ignore rien de la bibliographie du sujet. L'hypothèse Bertholet n'est pas reçue : « elle est vraiment singulière la sympathie accordée par tel catholique à une semblable hypothèse qui, comme toujours, aboutit au fantôme du rédacteur habituel. Avec Cooke (1936) gardons pleinement les données et les idées de la meilleure exégèse traditionnelle : le prophète des exilés est personnellement l'auteur et le rédacteur de son livre » (p. 21). On reconnaît qu'il y a des textes d'Ez. en vers mais « généralement il est difficile d'en fixer le rythme vu la corruption et l'incertitude du texte » (p. 21) : cela nous vaut la surprise de voir XXVIII, 11-19 (par exemple) traduit en prose... S. insiste sur l'antériorité de la Loi de Sainteté (Lev. XVII-XXVI : Sigle H) par rapport à Ezechiel (p. 12) ; il ne connaissait pas encore la découverte faite par le P. de Vaux, dans la fameuse cachette des environs de la Mer Morte, de fragments de la Loi de Sainteté, paraissant dater du début du VIe siècle (*Rev. bibl.*, 1949, p. 235). Ainsi la thèse antiwellhausénienne se trouverait confirmée.

Le *Daniele* du P. RINALDI (1947, 138 p.) représente un travail qui est « la première tentative de ce genre en italien », nous confie l'auteur. La bibliographie est quasi exhaustive : comme chez le précédent, les travaux français sont en bonne place ; à propos de la prophétie des 70 semaines (IX, 24 ss), le P. Lagrange (*Rev. bibl.*, 1930, 179 ss.) est particulièrement à l'honneur. Le centre de gravité de cette prophétie est constitué par le règne persécuteur d'Antiochus IV Epiphane (175-164) ; les v. 25-27 déroulent les événements historiques de 588 à 164, cette dernière date étant celle de la mort du tyran qui osa établir à Jérusalem l'« abomination de la désolation », c'est-à-dire une statue de Zeus céleste en plein Temple ; le v. 24 est une prophétie direc-

[5] In-8 de 190 p. Ed. du Cerf, Paris, 1949.

[6] *Ezéchiel*, in-12 de 174 p., coll. « Témoins de Dieu ». Paris, Edit. du Cerf, 1947.

[7] *La Sacra Bibbia*, volgata latina e traduzione italiana dai testi originali illustrate con note critiche e commentate (chez Marietti, Turin). En dépôt chez Lethielleux, Paris. Les volumes sont grand in-8.

tement messianique, qui vise le temps postérieur à la mort d'Antiochus et décrit en termes spirituels l'avènement du règne de Dieu. Entre les v. 25-27 et le v. 24 la distance est inexprimée (p. 104-108). R. pense que le livre de Daniel était achevé avant l'époque des Macchabées, peut-être vers 300 ; mais il admet des manipulations postérieures ; en particulier il est des passages où notre texte se montre plus historique que prophétique : c'est qu'il a été amplifié à l'époque macchabéenne ou même après (p. 15).

8. — Chez les catholiques allemands, une collection plus proche de notre Bible-Pirot était lancée à peu près en même temps que l'entreprise italienne. Il s'agit de la *Bible-Echter*, dont les tomes se succèdent à une cadence rapide [8]. Le grand public est visé par des spécialistes notoires, qui ont déjà publié des commentaires dans les grandes collections, en particulier dans la *Bible de Bonn*. Nœtscher (Bonn) dirige la collection pour l'A. T. ; Staab (Würzbourg) pour le N. T. — Nous avons reçu les 3 tomes qui traitent des quatre grands prophètes. Ils ne déçoivent pas. Préface brèves, disant l'essentiel ; commentaires succincts ; typographie agréable, mettant bien en relief le texte sacré. L'exégèse est au point et l'on ne craint pas d'aborder les problèmes. On sent le souffle de l'Encyclique *Divino afflante Spiritu*...

Le Dr J. Ziegler (Würzbourg) est connu du public français par le *Précis d'Introduction à l'A. T.* qu'il a écrit avec Mgr Hudal (trad. Grandclaudon, Mulhouse, 1938). Nous lui devons la traduction d'*Ezechiel* (1948, 148 p.). Ezéchiel est uniquement un prophète de l'exil ; on ne souffle mot de la théorie de Bertholet ; c'est le prophète lui-même qui a réuni ses oracles, encore que, pour certains doublets, il faille faire intervenir un rédacteur postérieur ; on doit aussi tenir compte de certaines excroissances du texte qui, ordinairement, manquent dans les Septante. En xxviii, 14-16, Z. a très heureusement suivi le grec (voir ci-dessous la recension d'Auvray).

Le même volume contient le *Daniel* de Noetscher (1948, 70 p.) ; pour ce livre difficile, nous continuons à sortir des ornières ; la première partie (i-vi) et les appendices (xiii-xiv) sont définis : « un midrasch [9] avec un arrière-fond historique » : ainsi s'évanouissent un certain nombre de pseudo-difficultés historiques, puisque on a établi à quel genre littéraire précis on a affaire ; la 2e partie (vii-xii) est une apocalypse. Le livre est une unité, dont certains éléments ont pu exister d'abord à part, mais qui a eu sa forme définitive à l'époque macchabéenne (p. 6).

Le *Jeremias* du même Noetscher (1947, 175 p.) est une vulgarisation de son commentaire paru en 1934 dans la Bible de Bonn. Nous aurons l'occasion d'y revenir dans un prochain bulletin. A propos des *Lamentations* (1947, 23 p.) N. fait observer que les arguments internes contre la paternité jérémienne semblent les plus forts (p. 1).

A Ziegler encore, nous devons l'*Isaïe* de la collection (1948, 190 p.), qui dénote une grande maîtrise. Après avoir traité de la personnalité et de la doctrine du grand prophète du viiie siècle, uniquement d'après les ch. i à xxxix, Z. étudie l'horizon historique de la 2e partie d'Isaïe ; il s'arrête à l'exil pour xl à lv, et, pour lvi à lxvi, aux années 536-520. — Nous ne pouvons que louanger la nouvelle collection allemande, dont nous signalerons fidèlement les nouveaux volumes. Elle unit la sagesse et l'audace, la science et la piété. Le rythme même auquel elle est menée n'est-il pas une leçon ?

9. — Nous signalons avec joie à l'attention de nos lecteurs le petit guide que vient de publier M. le chanoine Laloux, professeur d'E. S. au Grand Séminaire d'Arras, à l'intention de ceux qui récitent le Bréviaire [10]. C'est une méthode de prière psalmique, qu'on sent longuement éprouvée et dont l'auteur veut faire bénéficier ses confrères. L'opuscule est très dense. Son but est d'abord de nous restituer les expériences religieuses des Psalmistes, suivant les exigences du sens littéral : un titre résume l'argument de chaque morceau (par exemple le ps. cxix est intitulé « Le rosaire de l'amant de la Loi », p. 8) ; le genre littéraire est ensuite indiqué ; puis la date approximative de composition ; puis le « Sitz im Leben », c'est-à-dire les circonstances historiques, psychologiques ou sociales qui ont fait germer l'idée du psaume.

Ces indications sont brèves, essentielles, la plupart du temps justes. Nous aimerions qu'aient été plus explicitement signalées les règles des psaumes royaux : est-il sûr, par exemple, que le ps. cx (p. 10) vise directement le Christ ? Il saluait plus probablement un roi davidique, sans doute David lui-même, et ce n'est qu'en une seconde lecture, après l'Exil qu'il a servi à attendre le Messie. Le commentaire de M. Podechard, actuellement sous presse, et dont parlera le prochain Bulletin, aidera à faire ces mises au point. Beaucoup d'indications ne sont avancées qu'avec prudence, et c'est très bien. Mais pourquoi retarder jusqu'au ive siècle le ps. lxxiv (p. 58) ? Et le ps. cxviii a-t-il été composé pour la fête des Tabernacles (p. 8) ? Il nous semble plus évident que c'est le libretto d'une paraliturgie d'action de grâces.

On peut toujours chicaner sur des détails et le livre de L. en contient une telle richesse sans qu'on éprouve, à aucun moment, l'impression d'être submergé. Ajoutons que pour chaque psaume, les grandes articulations sont marquées. Typographie claire et irréprochable. En possession du sens littéral, on accède au sens spirituel et l'auteur nous fait prier les psaumes en union avec le Christ : louons ici la sobriété des orientations spirituelles que L. a résumées à la p. viii. Nous recommandons chaudement cet essai qui, nous l'espérons, sera suivi par d'autres, de la même veine solidement religieuse.

II. — Etudes pauliniennes

10. — Le P. Joseph Bonsirven, professeur d'exégèse néotestamentaire à l'Institut Biblique de Rome, vient de publier une étude d'ensemble sur le paulinisme, qu'il a intitulée *L'Évangile de Paul* [1] par fidélité au vocabulaire et plus encore à l'esprit de l'Apôtre. Ce message prêché par Paul, on essaiera de nous le présenter « tel qu'il est apparu à l'Apôtre

[8] *Die heilige Schrift in deutscher Uebersetzung*, Echter Bibel, Würzburg. Volumes in-8.

[9] Voir définition du midrasch, ci-dessus p. 594.

[10] J. Laloux, *Pour mieux prier les Psaumes*. In-8 couronne de viii-96 p., 120 fr., avec des fiches-rappels pour chaque jour. Librairie Brunet, Arras.

[1] In-8, collection « Théologie » no 12. Paris, Aubier, 1948.

en son expérience chrétienne : rien d'un système aux lignes rigides, comprenant une série de thèses analytiquement enchaînées, mais un ensemble d'intuitions vitales, articulées organiquement » (p. 7).

L'auteur se défend de vouloir remplacer la *Théologie de S. Paul* du P. Prat dont le succès constant depuis quarante ans atteste la valeur unique. Modestement, d'ailleurs, il prétend ne pas s'adresser aux spécialistes comme son regretté collègue (ne l'en croyons pas trop ! le livre fourmille de notes et de bibliographie et atteste une fois de plus l'érudition hors de pair de ce grand travailleur). Mais surtout les points de vue des deux auteurs ne se recouvrent pas exactement. Le P. Prat a publié son ouvrage en 1908 et 1912 : l'époque où il l'élaborait coïncidait avec la crise moderniste ; certaines expressions, comme « expérience religieuse » avaient revêtu, dans la bouche des modernistes, un sens tellement subjectiviste, qu'il s'avérait dangereux de les reprendre à son compte ; il fallait souligner le caractère objectif de la Révélation. Non pas, certes, que le P. Prat ignorât que S. Paul était un grand mystique. Mais l'éclairage du livre n'en était pas foncièrement affecté ; le paulinisme était présenté comme une théologie dont la systématisation d'ailleurs n'apparaissait pas de tous points possible. Le progrès des études pauliniennes et aussi celui des études mystiques, au cours du dernier demi-siècle, ont permis de tenir plus franchement la position du P. Bonsirven :

« Pour nous, écrit-il en se référant aux PP. Bainvel, de Grandmaison et de Guibert, le mystique au sens strict est non pas nécessairement celui qui a éprouvé des phénomènes extatiques reçu des visions surnaturelles ou qui se laisse agir docilement et passivement par l'action divine, mais bien celui qui possède, habituellement ou passagèrement, la conscience de sa vie surnaturelle, de son union à Dieu, qui jouit ainsi d'une foi transparente dans l'amour. C'est suivant ce sens précis que nous classons Paul parmi les mystiques, et les mystiques de premier rang » (p. 17).

La vision du chemin de Damas, c'est-à-dire l'intuition fondamentale où tout le paulinisme va prendre sa source, ne peut se comprendre, elle, « que d'un phénomène proprement mystique et probablement d'une introduction à la vie mystique » (p. 18) : là, « Paul a perçu, dans un seul éclair, l'immense paysage » (p. 37). C'est cette vision, qu'il a lui-même de plus en plus pénétrée au rythme des ans, qu'il s'agit de restituer. Constamment, au cours de l'ouvrage, cela sera rappelé. Paul est « un génie mystique exprimant sa propre expérience » (p. 35, 47, 146, 175, 204, 276).

Mais une expérience insérée, dès le début, dans une tradition qui la garantissait contre le subjectivisme et l'illusion. Paul, en se convertissant, est entré dans un ordre établi, dans l'Eglise, qui avait sa catéchèse (qu'il a répétée), sa hiérarchie (dont il s'est fait approuver), son système sacramentaire (qu'il a approfondi).

Le P. Bonsirven n'a pas essayé de faire une psychologie de S. Paul. Il n'avait pas à recommencer non plus l'essai de psychologie littéraire que Thils a tenté dans son *Pour mieux comprendre saint Paul* (Desclée, 1942). Mais on trouvera, au long du volume des notations, fort précieuses, sur la valeur à accorder à ce qu'on appelle des « notes singulières » (p. 40). Il faut, en effet, que le lecteur de l'Apôtre n'oublie pas qu'il a affaire à un orateur : d'où une réduction à faire subir aux hyperboles, antithèses et expressions fortes (p. 40, 118, 126) ; de même ne pas se laisser prendre, à propos des rapports de la Loi et de la foi « aux prestiges d'une argumentation polémique, procédant par raisonnements massifs et simplifiés, comme dans une discussion de réunion publique » (p. 138), aux alternatives artificielles (p. 139) quelque peu imaginées pour les besoins de la controverse (p. 140) ; Paul ne se charge-t-il pas lui-même de rééquilibrer ses formules et par exemple ses « recours explicites à la Loi (Rom., XIII, 8, 10 ; I Cor., IX, 8-9 ; Gal., V, 14) dans les épîtres les plus opposées à la Loi sont significatifs » (p. 142). L'Encyclique *Divino afflante Spiritu* a donné des règles pour qu'on tienne bien compte des genres littéraires (p. 40). Qu'on note, à ce propos, que l'emploi de la Bible par Paul relève souvent d'un « mode très spécial » qui est rabbinique (p. 16) et qu'il ne faut pas toujours considérer comme démonstratif [2]. Enfin il est bien évident que Paul émet des opinions qui reproduisent des conception reçues, tenant à une époque : ainsi parle-t-il des anges intermédiaires, c'est-à-dire indéterminés moralement : ange de la mort, anges préposés aux astres (p. 81) ; des trois cieux classiques chez les Juifs (p. 40) ; certains catholiques veulent même que Paul, avec l'opinion commune des premiers chrétiens, ait attendu une parousie prochaine du Christ, mais le P. B. ne partage pas leur idée, pour des raisons qu'il expose longuement (p. 338-343).

Après ces généralités, arrêtons-nous à quelques pages du livre qui demandent considération.

Un de nos lecteurs attire notre attention sur les explications données, à propos de Rom. V, 12 ss, sur le péché originel. Le but du P. B. est ici de nous restituer, en historien, le mouvement de pensée de l'Apôtre. La spéculation juive depuis le IIe siècle avant J.-C. s'était penchée sur le mystère de l'origine du mal, mais sans apporter de nouveauté décisive au vieux récit de la Genèse : c'est toujours le thème du péché d'Adam origine de la mort et d'autres maux (Livre des Jubilés, III, 17-31 ; IV, Esdras, III, 7 ; VIII, 118 ; Apoc. de Baruch, XVII. 3 ; XIX, 8 ; XXIII, 4 ; LIV. 15 ; LVI, 6). D'autre part cette littérature tient à affirmer énergiquement la responsabilité du pécheur dans sa faute (Hénoch, XCVIII, 4 ; IV Esd., VIII, 56) : « Si Adam a péché le premier, lit-on dans l'Apoc. de Baruch, et attiré la mort prématurée sur tous ceux qui sont nés de lui, chacun s'est préparé le châtiment futur... Adam n'est cause de ruine que pour lui-même ; mais chacun de nous est Adam pour soi ». Telle est la conception juive, bien établie. Paul, lui, enseigne *une transmission du péché adamique* : c'est qu'il a approfondi le mystère du péché en même temps qu'il approfondissait celui de la justice. Le paulinisme a, en effet, sa base dans le principe de notre inclusion dans le Christ (p. 89, 91 110, 214, 220, 227) [3], dans « le principe de la solidarité verticale » (p. 93, 110) d'après lequel nous recevons tout du Christ, soit dans l'ordre de la création, soit dans l'ordre surnaturel. Ce principe, dont il a fait l'expérience dans

[2] Excellents aperçus sur la typologie p. 16, 274.

[3] Cf. R. P. Congar, *Sur l'inclusion de l'humanité dans le Christ*, dans *Revue des sciences philos. et théol.*, 1936, p. 489-495.

le Christ, Paul l'applique à Adam. Il pense Adam en contraste avec le Christ. « Le principal support de la conviction de s. Paul est le principe de solidarité dans le Christ... à l'image de laquelle il conçoit une solidarité correspondante en Adam, mais inversement homologué » (p. 114).

« Faut-il attribuer *uniquement* à la conception traducianiste telle qu'elle ressort de Heb., VII, 10 [4], notre solidarité en Adam ? » se demande notre correspondant. — Le P. B. ne prétend pas cela : mais il pense qu'une conception courante à cette époque a pu faciliter l'expression de la vérité (p. 110). Il est visible aussi que la preuve scripturaire, donnée aux vv. 13-14, n'est pas, à son avis, le ressort essentiel de la démonstration (p. 114). Enfin « quand les nécessités du parallélisme ne lui imposent plus cette vue, Paul ne parle plus de notre participation au péché d'Adam ; si bien, pouvons-nous dire, que le péché originel ne joue chez lui qu'un *rôle épisodique* » (p. 114). A notre correspondant qui s'étonne, rappelons qu' « épisodique » ne signifie pas « dénué d'importance »: une affirmation, même très importante en elle-même, peut n'avoir qu'une place secondaire dans une synthèse personnelle. De fait, quand S. Paul définit la rédemption, c'est de la rémission des fautes personnelles qu'il traite plus volontiers (Eph., I, 7 ; II, 1-6 ; Col., I, 14), (p. 115). Question d'éclairage. Et rappelons-nous toujours que Paul n'est pas un théologien systématique, mais un apôtre. Nous pensons d'ailleurs que lorsqu'il décrit la « Puissance de péché » comme une force active qui va solliciter toutes les âmes (VII, 21), il n'est pas loin d'affirmer le péché originel, sinon en soi, du moins dans ses suites.

Parlant de l'Eglise (p. 214 ss.), le P. B. pense qu'elle a été d'abord saisie par Paul comme identifiée mystiquement avec le Christ : Act., IX, 4 ; I Cor., XII, 13 ; I, 13 ; Gal., III, 16 ; Col. III, 11 ; Eph., IV, 13 l'attestent. Il s'appuie sur l'étude du P. Malevez [5] pour expliquer le passage de cette conception fondamentale à la représentation du « corps du Christ ». En disant « corps », Paul parlerait en sémite pour qui « corps » exprime le « sujet humain dans sa totalité, le « je » dans sa forme sensible, manifestée », en sorte qu' « en nommant le « corps du Christ », c'est le Christ lui-même que Paul désignait » (p. 222-223). Cela nous paraît un peu subtil et ne pas tenir assez compte de la manière dont apparaît la métaphore du corps : c'est pour combattre les divisions de la chrétienté corinthienne que Paul utilise une métaphore bien connue dans le monde contemporain. Il nous semble aussi que n'est pas mise en un suffisant relief la représentation de l'Eglise comme peuple de Dieu (p. 246) si bien étudiée par Cerfaux, dans sa *Théologie de l'Eglise suivant S. Paul* (Paris, 1942, voir *Ami*, 1947, p. 517).

Le commentaire de II Cor., V, 1-10 (p. 312-315) est un peu décevant : il ne s'agirait nullement ici du corps spirituel, mais de l'état qui suit immédiatement la mort et qui est entièrement caractérisé par des notes spirituelles, surnaturelles.

La longueur de cet exposé montre l'intérêt que nous avons pris à la lecture de cette somme du paulinisme, et nous remercions le P. Bonsirven de nous l'avoir donnée.

11. — M. le chanoine E. OSTY, P. S. S., vient de publier dans la Bible de Jérusalem les deux lettres de saint Paul aux Corinthiens [6]. La traduction est identique en substance à celle parue dans *Les Epîtres de S. Paul* (Siloë, 1945, voir *Ami*, 1947, p. 296). On ne peut qu'en louer, inlassablement, la perfection. Veut-on un exemple ? En I Cor., XV, le mot κενός, assez vague, était difficile à rendre ; on a traduit : « Si le Christ n'est pas ressuscité, notre prédication devient *sans objet*, *sans objet* aussi votre foi » ; une traduction aussi excellente permet de réaliser immédiatement quel est pour un chrétien le *contenu* essentiel de sa foi. — Les introductions sont nouvelles et dignes de la traduction. La deuxième surtout marque un progrès très net sur les données de la Préface de 1945. La question difficile paraissait alors celle de l'unité de la II Cor. : on semblait la mettre en doute à la suite de Goguel, puis, dans le corps de l'ouvrage on l'affirmait à la suite d'Allo. Aujourd'hui O. examine trois passages qui offrent difficulté : *a*) VI, 14 - VII, 1, qui semble un bloc erratique, ne serait-il pas un fragment de la lettre à laquelle Paul fait allusion I Cor., V, 9-13 ? O. écarte cette hypothèse ingénieuse, parce que le passage n'est pas tellement étranger au contexte qu'il paraît tout d'abord ; *b*) le chap. IX serait un billet ou fragment de billet destiné aux églises d'Achaïe autres que Corinthe ; lors de la constitution du *Corpus paulinum*, on aura placé ce morceau après le ch. VIII, où il était traité de la collecte ; *c*) les ch. X-XIII, au ton irrité, représenteraient une lettre postérieure à toutes les difficultés que Paul rencontra à Corinthe et qui semblaient réglées : les attaques contre lui auraient recommencé de façon inattendue et l'Apôtre aurait été averti par Tite ; d'où cette lettre. Cette solution paraît à O. la moins mauvaise, ce qui ne veut pas dire qu'elle soit sans inconvénient. Voir plus loin p. 602.

12. — Un livre de L. CERFAUX est toujours une aubaine. Celui-ci [7] n'ambitionne pourtant que de servir de guide dans une première lecture intégrale de l'ép. aux Romains. La traduction du P. Lemonnyer a été adoptée, avec quelques remaniements. Nous avons senti, tout au long de ce large commentaire, le souci de parler aux hommes d'aujourd'hui. A l'intention d'un de nos lecteurs qui se demande quel lien établir entre la conversion d'Israël et la fin des temps (Rom. XI, 11 ss) transcrivons cette page :

« Pour interpréter cette doctrine en termes modernes, songeons que S. Paul projette sur une toile de fond, les derniers jours, toute l'histoire qui se déroulera depuis la venue de N.-S. La conversion d'Israël n'est donc pas nécessairement une pure volte-face précédant immédiatement la Parousie. La prophétie peut se réaliser par des retours successifs à l'Eglise chrétienne, qui sera toujours l'Israël spirituel. Ne raisonnons pas trop non plus sur les quantités réelles impliquées par les notions de masse, de plénitude, de totalité. S. Paul juge autrement que nous de

[4] Heb., VII, 10 montre Lévi dans les flancs d'Abraham lorsque celui-ci va à la rencontre de Melchisédech.

[5] *L'Eglise, corps du Christ*, dans *Recherches de Science religieuse*, 1944, p. 35 ss.

[6] *Les épîtres de saint Paul aux Corinthiens*. In-8 de 116 p. Edit. du Cerf, 1949.

[7] *Une lecture de l'Epître aux Romains*. In-8, 140 p., 150 fr. Bibliothèque de l'Institut supérieur des sciences religieuse de l'Univers. cath. de Louvain. Casterman, 1947.

ces questions de nombre. Dieu sauvera tout Israël en principe. C'est à lui de décider ce que sera le nombre de ceux qui, visiblement se rattacheront à l'Eglise au cours des siècles » (p. 105).

13. — Le tome XI de la Bible Pirot-Clamer contient les commentaires de *Romains*, de I et II *Corinthiens* et de *Galates* [8]. Il nous a paru l'un des plus remarquables de la collection.

Le P. VIARD, O. P., qui fut professeur d'Ecriture Sainte aux Facultés dominicaines du Saulchoir, s'est chargé de *Rom.* Même après les commentaires de Lagrange (1916), d'Huby (1940) et de Toussaint (1914), (ce dernier n'est pas cité dans la bibliographie), son étude nous apporte quelque chose de neuf. L'épître répond pour lui à un double but : « Le premier et le principal : encourager les fidèles en leur montrant que Dieu veut, de tout l'amour qu'il a pour eux, leur salut ; ils n'ont donc pas à craindre d'être abandonnés par lui. Le second : les mettre en garde contre des dangers, qui ne peuvent d'ailleurs être sérieux que s'ils n'ont pas une pleine confiance en l'Evangile » (p. 18).

Deux de ces dangers seraient combattus. D'abord une attitude immoraliste qui semble le fait de certains chrétiens venus du paganisme : cette attitude serait assez semblable à celle des sectateurs des religions mystériques qui croyaient trouver dans leur initiation une garantie absolue de bonheur éternel, quelle que pût être leur vie morale : devant cette attitude Paul proclame comment le croyant doit être mort au péché. C'est l'objet du ch. VI.

Le ch. VII s'en prendrait à des chrétiens d'origine juive qui tiennent encore à la Loi ; comme à une garantie supplémentaire de salut : Paul leur persuade que le Christ l'a abolie et que tout ce qu'il y avait de bon en elle se retrouve amplement dans la grâce qu'il apporte. Ainsi Paul apostropherait tour à tour les judéo-chrétiens et les pagano-chrétiens qui constituent son public romain.

L'ordonnance de l'épître développe le thème énoncé en I, 16-17 ; ce thème comporte 3 idées que Paul reprendra ensuite dans l'ordre inverse : La foi en l'Evangile est moyen pleinement efficace de salut (3°) ; car elle est source de justice (2°) ; et seule elle l'est, car en dehors d'elle on ne trouve que le péché et la menace de la colère de Dieu (1°). En chemin, un thème apparemment secondaire et qui n'était pas annoncé prend de l'importance : celui de l'égalité des Juifs et des païens devant Dieu. Enfin, dans une sorte de mise au point finale, Paul va présenter une défense et illustration de la Providence, à propos du rôle du peuple Juif dans l'histoire universelle du salut. On aboutit ainsi à un plan un peu plus organique que les plans ordinairement présentés. En voici les articulations : 1° Manifestation de *la colère* de Dieu à l'égard des païens et des Juifs (I, 18 - III, 20) ; 2° Manifestation de *la justice* de Dieu qui ne laisse place à aucun privilège (III, 21 - IV) ; 3° Dieu veut *le salut* de ceux qui sont justifiés (V-VIII) ; 4° Les desseins de Dieu s'accomplissent toujours (IX-XI).

Au P. BUZY, qui a déjà tant fait pour le développement des études néotestamentaires, on doit le commentaire de *Galates*. Les positions adoptées dans l'Introduction sont assez voisines de celles du P. Lagrange (1918) : il faut voir dans les destinataires les Galates du Nord et non ceux du Sud (contre Steinmann, Osty, Amiot — et aussi, ajoutons-nous, le regretté M. Lévesque, P. S. S.) ; l'épître, antérieure à celle aux Romains, est à dater vraisemblablement de 56 ou 57 (et non de 48 ou 49, là encore contre Osty et Amiot). Les divisions qu'on peut donner de cet écrit brillant et spontané risquent d'être artificielles : « d'un bout à l'autre, ici, tout ne fait qu'un » (p. 419). N'empêche que le P. B. semble avoir un peu trop morcelé, dans son désir de repérer toutes les idées qui se succèdent : ainsi le passage relatif à la Loi-pédagogue (III, 24-25) devrait être lié organiquement au paragraphe suivant (III, 26-27) où il est dit que nous avons revêtu le Christ : l'esclave-pédagogue conduit les enfants à l'école mais vient un jour où l'enfant est content de se débarrasser de cette tutelle, c'est quand il revêt la toge virile ; ainsi l'ère de la Loi s'achève le jour où l'humanité revêt le Christ. Cette parabole a échappé à l'attention du P. B. (p. 451). N'est-il pas outrancier de parler. à propos de III, 19-22 de la « Loi pécheresse » (p. 419) ? — La Préface nous a paru un peu lente, mais le P. Buzy est toujours agréable à lire. — A propos de la maladie de Paul (III, 13 ss), on le voit sourire gentiment : « La vogue est aujourd'hui en faveur du paludisme. Le P. Prat qui a contribué à lui valoir un regain de faveur, lui a donné une adhésion fervente au cours d'un violent accès de ce mal qui, à la fin de juin 1909, le retint à la Casa Nova de Bethléem ! » Lui penche plutôt pour l'ophtalmie (p. 458). — Les « éléments du monde » (τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου) de IV, 3 n'auraient aucun rapport avec le culte des corps célestes ou des esprits qui les dirigent (p. 453) : cependant d'excellents exégètes catholiques, comme le P. Huby, sont loin d'être aussi catégoriques.

Le P. SPICQ, O. P., professeur aux Facultés dominicaines du Saulchoir, a l'habitude des commentaires fouillés. Il ne s'en est pas départi en nous présentant les lettres aux *Corinthiens*. La première, on le sait, demeure singulièrement instructive sur la rencontre de l'Evangile avec l'héllénisme et le P. S. évoque avec bonheur le climat des thiases et autres collèges religieux, à propos des abus dans la célébration de la Cène et dans les manifestations charismatiques ; de même il insiste sur la difficulté qu'avait la pensée grecque à recevoir le message de la résurrection. Est-il tout à fait sûr que dans l'atmosphère de cette jeune église la coutume des « mariages ascétiques » soit impensable ? en tout cas, comme Allo, Prat et Osty, Sp. comprend VII, 36-38 du père qui veut marier sa fille et il éclaire cette interprétation par un rapprochement suggestif avec Eccli. XLII, 9 (p. 223-224). — On eût désiré qu'à propos du « *donec veniat* » de XI, 26, le sens eschatologique de l'Eucharistie fût traité plus longuement (p. 251). — En XII, 27, faut-il traduire « vous êtes *un* corps du Christ » plutôt que « *le* corps du Christ » (p. 259) ?

Le commentaire de II Cor. est aussi très éclairant. Des passages difficiles, comme II, 17 (*Dominus spiritus est*) sont expliqués lumineusement. A la différence de l'introduction à la I Cor., l'introduction à la II Cor. est plus sèche : nous aurions aimé y lire un développement sur le ministère apostolique

[8] La *Sainte Bible*, t. XI, 2e partie, Letouzey 1948, 496 pages. La 1re partie du t. XI (*Actes des Apôtres*) vient de paraître. Le t. IV a paru ; le t. III est sous presse. L'entreprise, commencée il y a près de 15 ans, s'achemine donc vers sa fin.

(p. 306) : l'auteur de *La Spiritualité sacerdotale d'après S. Paul* [9] nous aurait dit là des choses excellentes, qui sont nécessairement éparses dans le commentaire.

La grande question abordée dans l'Introduction est celle de l'unité de l'épître. Rappelons brièvement les positions des critiques devant ce difficile problème. Les relations épistolaires entre Paul et les Corinthiens semblent avoir été nombreuses, si l'on en juge d'après les allusions relevées dans nos deux épîtres : *a*) I Cor., v, 9 suppose une lettre antérieure quant aux relations à avoir avec les impudiques. Cette lettre, dite *précanonique*, est perdue, de l'avis de Godet, Lietzmann, Allo, Osty. Au contraire des critiques comme Plummer, Sabatier, Moffat, Goguel en voient un fragment en II Cor., vi, 14-vii, 1. S. s'oppose à ces derniers, mais opterait volontiers quant à ce passage, pour l'ordre primitif suivant : vi, 2 ; 14-vii, 1 ; vi, 3-13 ; vii, 2 ss. ; *b*) puis vient notre I Cor. *canonique* ; *c*) II Cor., ii, 3-4 ; vii, 8 fait allusion à une lettre sévère, écrite dans les larmes et que Paul a presque regrettée. Appelons-la la lettre *intermédiaire*. Allo, Windisch, Osty, Spicq la considèrent comme perdue. Son objet était très limité : tancer un insulteur. Hausrath (1870), dont la théorie a été vulgarisée chez nous par Goguel, a pensé la trouver en II Cor., x-xiii. Il remarque, en effet, que le ton amical et presque tendre des ch. i-ix s'oppose à la véhémence aggressive des ch. x-xiii et que, d'autre part, la situation attestée dans les deux parties est différente : en i-ix, Paul est réconcilié avec l'église de Corinthe, tandis qu'en x-xiii, l'église est encore sous l'influence d'adversaires et est invitée à faire une option. Aussi conclut-il à l'antériorité de x-xiii par rapport à i-ix. S. combat vigoureusement cette conception, au nom de la tradition textuelle et aussi parce qu'il a, comme on va le voir, une explication plus plausible de la différence des 2 parties de la lettre ; *d*) Suit donc la lettre de *réconciliation* que Hausrath lit en II Cor., i-ix. Pour Allo, elle est constituée par notre II Cor. toute entière : la dissonance de ton s'y explique à la fois par un plan délibéré (vii, 16) et aussi par une accentuation des calomnies contre Paul (viii, 20) dont l'Apôtre aurait été informé au cours de sa longue rédaction [10] , *e*) Un critique contemporain, Windisch (1924), frappé de la dissonance entre les deux parties de II Cor. a pensé que x-xiii seraient la réplique de Paul à une reprise d'hostilité contre son ministère et il a vu dans ces chapitres une 5e *lettre*. Allo a hésité devant cette théorie (*La seconde Epître aux Corinthiens*, Paris, 1937, p. 254) que Osty a adoptée telle quelle, en dépit de la tradition manuscrite qui ne lui est pas davantage favorable qu'à la théorie Hausrath.

Le P. Spicq, qui cite Windisch dans sa bibliographie, ne s'arrête pas à le critiquer. C'est qu'il l'adapte de cette façon : Tite a porté à Corinthe la lettre sévère (*c*) et a réussi à mettre les choses au point ; un apaisement général s'ensuit (II Cor., vii, 14-16) ; Tite apporte cette bonne nouvelle à Paul qui a quitté Ephèse pour la Macédoine (II Cor., ii, 12-14 ; vii, 5-7). Paul, rassuré, écrit de là la II Cor. jusqu'au ch. ix. Mais pendant l'absence de Tite, les adversaires de Paul ravivent les querelles. Ils relisent à l'assemblée la lettre violente (*c*). Paul, informé, « reprend sa lettre achevée » et s'attaque directement aux meneurs (*e*). Ainsi on reconnaît explicitement que les ch. x-xiii « n'ont pas de connexion avec ce qui précède » (p. 369, p. 302). Explication très plausible, qui ne diffère pas essentiellement de celle d'Osty. On pourrait lui faire ce grief qu'elle fait revenir Paul à Corinthe au milieu d'une hostilité ou d'une demi-hostilité, alors qu'il semble que ce séjour a coïncidé pour lui avec un moment d'euphorie où il s'est plu à faire le point quant à son activité passée et des projets pour son activité future (Act., xix, 21 ss. ; Rom., xv, 19 ss.). Dans une question si difficile, remercions le P. Spicq d'avoir été un guide qui tienne compte de la plupart des obstacles.

A. Gelin, P. S. S.

[9] Un vol. in-8, coll. « Lectio divina » no 4. Ed. du Cerf, 1949. Il sera rendu compte de ce livre dans une Chronique de spiritualité.

[10] Nous avons déjà fait remarquer (p. 600) que II. Cor., ix apparaît à Osty comme un doublet. Même opinion chez Goguel et Windisch.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — L'*Ami*, qui a traité de la confession des religieuses, pourrait-il traiter d'une façon plus générale des lieux où peuvent être entendues les confessions des femmes ? La défense faite par le canon 910 de les entendre en dehors du confessionnal engage-t-elle la validité ? Et que faut-il penser des deux cas suivants :

1° Un curé vient confesser à domicile un malade à qui il se propose de porter la communion. La femme valide de ce malade demande à se confesser et à communier elle aussi chez elle, en même temps que son mari. *Quid ?*

2° Le vicaire célèbre chaque année une messe dans une modeste chapelle d'un hameau distant de 2 km du bourg, pour permettre aux fidèles de faire leurs pâques sur place. La veille, il confesse à domicile les vieillards, infirmes, malades. Une brave dame légèrement neurasthénique demande au vicaire de la confesser chez elle, pour ne pas se déranger. Le vicaire accepte. *Quid ?*

R. — Notre correspondant nous pose en somme trois questions.

1° *En quels lieux peut-on confesser les femmes validement et licitement?* — Sauf pour le cas des religieuses, la question de lieu n'engage pas la validité de la confession, ni pour les femmes ni pour les hommes. Dès lors qu'il possède la juridiction requise, un prêtre peut entendre et absoudre *validement* une femme, en quelque lieu que ce soit.

Pour la *licéité* par contre, il en va autrement. En principe, il est interdit d'entendre les confessions des femmes en dehors du confessionnal (can. 910, § 1). Ce confessionnal sera *toujours* placé en un lieu accessible et visible, *généralement* dans une église ou un oratoire public ou semi-public, où les femmes ont accès (can. 909, § 1). Le confessionnal ainsi placé, est donc le lieu normal pour entendre les confessions des femmes. Ce n'est qu'exceptionnellement qu'on peut les entendre ailleurs. Cappello remarque à ce sujet : « Grave *per se* est ubi nulla excuset causa, mulierum confessiones habitualiter aut frequenter excipere extra confessionale » (*De Pœnitentia*, no 633, p. 657).

S'il existe un motif d'infirmité ou une autre vraie nécessité, on pourra entendre la confession des femmes hors du confessionnal, mais en prenant les précautions que l'Ordinaire jugera opportunes (can. 910, § 1). Ces précautions se trouvent généralement mentionnées dans les Constitutions Synodales de chaque diocèse et reviennent presque toujours à cette formule ou à son équivalent : « Cubiculi janua sit patefacta ut conspici tam confessarius quam pœnitens possint. »

2° *Qu'en est-il de ces confessions de femmes entendues à domicile, dans les deux cas proposés?* — Sans aucun doute, ces deux confessions pouvaient être entendues *validement* à domicile.

Existait-il une raison suffisante pour qu'elles le soient *licitement?* — Le motif de santé ne pouvait pas être invoqué. La femme du malade était valide. L'autre dame était légèrement neurasthénique et ne voulait pas se déranger. Une légère neurasthénie n'est pas, en soi, une maladie qui justifie la confession à domicile. On ne voit pas que l'on puisse se réclamer ni dans un cas ni dans l'autre d'une véritable nécessité. En principe, il semble donc bien que ces confessions aient été entendues en violation du can. 908 qui dit : « Sacramentalis confessionis proprius locus est ecclesia vel oratorium publicum aut semi-publicum » et du can. 910, § 1 qui stipule, spécialement en ce qui concerne les femmes, qu'elles ne peuvent être entendues hors du confessionnal et dans une maison privée « nisi ex causa infirmitatis *aliave veræ necessitatis* ». Elles seraient donc illicites.

Certains, il est vrai, opposent à cette conclusion la réponse faite le 5 janvier 1928 par la S. C. pour la Discipline des Sacrements à l'évêque de Mondovi (Piémont). Celui-ci avait exposé la situation particulière de certains de ses diocésains, isolés dans les montagnes, loin de leur église paroissiale et souvent empêchés de pouvoir se confesser ou communier. Et il avait demandé si ces paroissiens déshérités ne pourraient pas profiter de l'occasion où le curé apporte la communion aux malades de ces villages écartés, pour se confesser eux-mêmes et communier ? Entre autres questions, il avait posé celle-ci :

« II. — Num S. Communio et Confessionis sacramentum administrari possint iis qui in domo infirmi versantur ? »

Et la S. C. avait répondu : « Quoad Confessionem, *Affirmative*, servatis servandis, ad normam can. 910, § 1, 2 et 909, § 1, 2. »

La S. Congrégation admet donc qu'on puisse administrer le sacrement de pénitence, hors de l'église paroissiale, dans ces villages écartés, mais en observant les prescriptions canoniques, c'est-à-dire : un confessionnal mobile muni d'un grillage, séparant la pénitente du confesseur ; ce confessionnal devra être dans un endroit visible par tous ; et c'est seulement en cas de véritable nécessité, ou en faveur des infirmes à qui ce dispositif ne pourrait pas s'appliquer, que l'on pourra confesser les femmes à domicile, sans se soumettre à toutes ces prescriptions. Car telle est la teneur des can. 909 et 910 auxquels la S. C. renvoie.

L'autorisation donnée à l'évêque de Mondovi montre donc que tout en voulant procurer dans toute la mesure du possible le bien des fidèles, l'Eglise entend qu'on ne se départe pas des sages précautions prescrites au sujet de la confession des femmes. La façon de faire du curé et du vicaire dont on nous parle est, croyons-nous, à désapprouver. Si de telles pratiques se généralisaient, elles ne manqueraient pas d'entraîner rapidement de regrettables abus.

3° *En même temps qu'un malade, peut-on communier à ses côtés d'autres personnes, non malades?* — En dehors de la messe, la communion ne peut être distribuée que dans une église, un oratoire public ou semi-public ou dans un oratoire privé ayant un indult l'autorisant à conserver le Saint-Sacrement. Il n'est donc pas conforme à la loi générale de l'Eglise de communier à domicile, en même temps que les infirmes, des personnes valides de leur entourage.

La loi étant formulée en ces termes : « Sacra communio distribui potest ubicumque Missam celebrari licet », (can. 869) et l'évêque ayant le pouvoir d'accorder, en certaines circonstances, que la messe soit célébrée en dehors d'un lieu sacré : en plein air, dans un lieu privé, pourvu qu'il soit décent, la communion peut évidemment y être distribuée à l'occasion de cette messe. Mais l'évêque peut-il autoriser la distribution de la communion, dans un de ces lieux décents, *si la messe n'y est pas célébrée de fait ?* — Dans la réponse à la demande de l'évêque de Mondovi, la S. C. des Sacrements a répondu *affirmativement.* Lorsqu'un prêtre porte la communion à un malade éloigné de l'église, les fidèles valides qui habitent le même endroit, pourront recevoir la sainte communion de la main de ce prêtre, soit dans un édifice sacré qui se rencontrerait sur le chemin, soit, à défaut d'édifice du culte, dans tout lieu décent et honnête, à l'exception d'une chambre à coucher ; mais *il faut pour cela la permission de l'évêque* comme il l'aurait fallu pour la célébration de la messe et la S. Congrégation a bien soin de préciser que l'évêque n'accordera cette autorisation que « justa tantum et rationabili de causa, in aliquo extraordinario casu et per modum actus. » Ce sont les conditions même posées par le can. 822, § 4 pour que l'évêque puisse accorder « licentiam celebrandi missam extra ecclesiam et oratorium, super petram sacram et decenti loco, nunquam autem in cubiculo. »

Quand l'évêque a accordé cette permission, dans les conditions ainsi précisées, pour l'ensemble des fidèles habitant le même endroit que le malade auquel on porte la communion, la sainte communion peut-être administrée aussi « iis qui in domo infirmi versantur », précise la S. C. des Sacrements, dans sa réponse « *Ad 2m, quoad communionem* ». L'exception prévue à la discipline générale de l'Eglise, en faveur des personnes de l'entourage du malade qui habitent la même maison que lui et qui sont autorisées à communier à ses côtés, ne vaut donc — et cela est à noter soigneusement — que *si une permission préalable a été obtenue de l'évêque.* En dehors de ce cas, la distribution de la communion à ces personnes serait illicite.

Ces réserves et restrictions montrent bien que l'Eglise entend que l'on s'en tienne à sa loi générale, à savoir que les fidèles valides ne doivent pas être communiés dans les maisons particulières, même lorsqu'on porte les sacrements à des malades

avec qui ils habitent. Son souci de ne pas voir se généraliser cette pratique apparaît dans les instructions qui accompagnaient la réponse faite à l'évêque de Mondovi.

Prévoyant les cas où un curé, appelé à porter la communion à un malade, n'aurait pas le temps de se pourvoir de l'autorisation de l'Ordinaire, pour communier les personnes valides se trouvant à l'endroit où il se rendait, la S. Congrégation avertissait l'évêque qu'il pourrait déléguer à certains prêtres le pouvoir d'accorder à sa place la faculté requise. Mais on insistait pour qu'il ait soin de ne déléguer que ceux qu'il saurait devoir user de cette délégation avec toute la prudence nécessaire dans une chose aussi grave que la distribution de la communion hors d'un édifice réservé au culte : « Hanc potestatem Ordinarius delegare non debet nisi delegatus ea præstet prudentia, ut delegata potestate non esse abusurum præviderí liceat. Præterea, in delegationis actu, probe explicari debet in quo consistat *justa et rationabilis causa ;* quinam habendus sit *casus extraordinarius ;* et quomodo concessio facta in certo casu non valeat pro alio casu, *eisdem quoque occurrentibus circumstantiis,* sed concessio expresse renovanda erit. » Ces recommandations si instantes et si détaillées montrent assez quelle est la pensée de l'Eglise sur la distribution de la communion en dehors des édifices sacrés. Elle n'y est pas favorable.

Aussi, en présence des textes formels du Droit Canon, éclairés et confirmés par les « *Adnotationes* » qui accompagnaient la réponse donnée par la S. Congrégation à l'évêque de Mondovi, on peut s'étonner qu'un auteur aussi bien informé que Cappello, qui avait le document en question sous les yeux puisqu'il le cite, ait pu écrire à son propos : « Ad genuinum sensum percipiendum harum responsionum... hæc naviter attendantur : 1° Fideles qui in domo infirmi versantur, possunt et ipsi SS. Eucharistiam recipere, *quoties ea ad infirmum defertur ; neque ad id peculiaris licentia Ordinarii requiritur.* » (Cappello, *De Sacramentis,* vol. I, lib. IV, pars I, cap. V, n° 375, p. 339). Le « *genuinus sensus responsionum* » nous semble être le contraire. Nous ne croyons pas que lorsqu'on porte la communion à un infirme, les personnes de son entourage peuvent chaque fois communier avec lui, et *cela sans la permission de l'Ordinaire* ou de son délégué. Cet avis de Cappello est contredit par M. Conte a Coronata (*De Sacramentis,* t. I, n° 339, nota 3). Jorio (t. III, n° 134) admet que, *par épikie,* on pourrait donner la Communion à une personne soignant un malade qui ne peut être laissé seul, ce qui rendrait *impossible* à cette personne l'accès à une église, à un oratoire ou à un autre lieu décent. Ærtnys-Damen parle dans le même sens (t. II, n° 129, 2°).

Ces conditions ne se réalisant pas dans le cas qui nous est proposé, nous pensons que le curé n'avait pas le droit de confesser la femme du malade chez elle ni de lui donner la communion à domicile, en même temps qu'à son mari. Pour agir licitement, il aurait dû se munir d'une autorisation de son Ordinaire : ce dont il semble bien ne pas s'être soucié.

R.-M. B.

Q. — Patrocle, ardent patriote, voit plusieurs soldats ennemis occupés à torturer atrocement Léandre, l'un de ses concitoyens remarquable par sa vertu et les services rendus à sa patrie. Saisi d'une violente indignation, il éclate en imprécations contre eux et leur souhaite tous les maux possibles en cette vie, la mort la plus cruelle et, après celle-ci, les supplices éternels de l'enfer.

Quelque temps après, armé d'un fusil, il rencontre en traversant une forêt, trois soldats ennemis qui s'avancent sans méfiance. Décidé à les abattre, il se dissimule derrière un arbre et les met en joue puis presse la gâchette de son fusil. Mais le coup ne part pas.

Enfin, rentrant dans sa maison, il y trouve installé cinq soldats ennemis qui jouent aux cartes. Saisissant une grenade, il la jette sur eux et les tue tous les cinq.

Les prêtres d'une réunion ecclésiastique à qui on a soumis le cas ne s'accordent pas sur le nombre de péchés commis par Patrocle, dans ces diverses circonstances : les uns ne lui imputent qu'un péché dans les trois cas ; les autres autant de péchés que d'ennemis visés ou atteints par lui. L'*Ami* voudrait-il avoir l'obligeance de départager ces messieurs ?

R. — L'*Ami* veut bien accepter le rôle d'arbitre qu'on lui propose, mais sans avoir la prétention de donner une solution qui rallie tous les suffrages. Il n'oublie pas, en effet, que c'est par ces mots peu encourageants que S. Alphonse aborde cette question de la distinction numérique des péchés : « Ad intelligentiam hujus *tam difficilis materiæ* de numerica distinctione peccatorum, *circa quam valde doctores laborant et valde dissentiunt etc.* » (*Theol. Mor.*, lib. V, cap. I, art. II, n° 36). Nous donnerons donc notre opinion, puisqu'on nous la demande, mais sans vouloir lui attribuer plus de valeur que les raisons qui l'appuieront, et surtout sans prétendre l'imposer comme la seule certainement vraie.

D'après l'enseignement commun des théologiens, la distinction numérique des péchés découle d'une double source : la multiplicité des actes internes, moralement distincts l'un de l'autre, et la diversité des objets.

Nous n'avons pas à nous arrêter à la première source : multiplicité des actes internes, moralement distincts. Dans le cas proposé, il n'y a eu vraiment qu'un acte interne de volonté. La multiplication des péchés, si multiplication il y a eu, n'a pu provenir que de la multiplicité des objets. Il peut arriver, en effet, que plusieurs objets, physiquement distincts, soient atteints par un seul et même acte humain. C'est ce qui est arrivé dans le cas de Patrocle, qui a tué cinq hommes en ne lançant qu'une grenade. Y a-t-il eu alors autant de péchés que d'hommes tués, soit cinq péchés en tout, ou bien un seul péché, puisqu'il n'y a eu qu'un seul acte ? C'est ici qu'apparaissent les divergences profondes des auteurs.

1° Les uns n'acceptent pas d'évaluer le nombre des péchés d'après le nombre des objets, mais uniquement d'après le nombre d'actes complets. Là où il n'y a eu qu'un acte interne, traduit par un seul acte externe, il ne peut y avoir qu'un seul péché. Ainsi, entre autres, parmi les anciens : Suarez et Lugo ; parmi les modernes Lehmkuhl. Ils se basent sur une raison essentiellement philosophique : « quia in eodem actu, entitative uno, non possunt esse plures malitiæ numero diversæ, cum in eodem subjecto nequeant esse plura accidentia numero distincta. » A quoi S. Alphonse se contente de répondre que la raison alléguée vaut dans l'ordre physique, nullement dans l'ordre moral.

2° S. Alphonse se range résolument du côté de la seconde opinion : « Secunda vero *sententia communior, quam sequimur...* docet diversitatem objectorum totalium bene constituere diversa numero peccata. » (*Theol. mor.*, lib. v, n° 45). Un grand nombre de modernes le suivent sur ce point. S'ils ne sont pas tous d'accord avec lui, lorsqu'il s'agit d'appliquer le principe énoncé, cela provient de leur divergence sur la façon dont il faut définir ce qu'ils appellent « *objectum totale* ».

Tous conviennent que lorsqu'on se trouve en présence de divers objets physiquement distincts, « quæ moraliter in unum coalescere nequeunt », chacun d'eux forme un objet total distinct. Par contre, même plusieurs objets physiquement distincts ne formeront qu'un seul objet total si « moraliter in unum quoddam coalescere possunt ». Mais quand pourra-t-on considérer que les « objecta physice distincta, moraliter in unum quoddam coalescere possunt » ? Là gît la difficulté.

L'union en un seul tout moral de plusieurs objets physiquement distincts peut résulter de la nature même de ces objets, lorsque chacun d'eux est partie ou complément nécessaire d'un seul tout. En ce cas, il ne fait pas de doute que tous ces objets ne forment qu'un seul objet total. S. Alphonse donne cet exemple : « Si quis ad homicidium patrandum emit arma, viam carpit, quærit hostem et occidit, unum peccatum committit. » (*Theol. mor.*, lib. V, n° 41, 2°).

L'union en un seul tout moral de plusieurs objets physiquement distincts, affirment bon nombre d'auteurs modernes, peut résulter également de l'acte même de l'agent, si celui-ci les envisage comme un seul tout et les atteint par un acte unique ou procédant d'un même mouvement de passion, bien que ces objets ne soient ni parties ni compléments les uns des autres. Ainsi Arregui : « Unitas moralis objectorum oritur... *b*) Ex agente qui... apprehendit et intendit ut unum morale plura objecta » (n° 106). Et il cite à l'appui de sa thèse Noldin (n° 310 et s.). De même Sebastiani : « Quum plura objecta unum morale et totale constituunt... si per modum unius apprehenduntur et a voluntate attinguntur, ut in eo qui unica explosione plures vulnerat, unicum peccatum habetur. » (*Summar. Theol. mor.*, n° 66). Ainsi encore Jorio : « Objectum autem unum totale illud est... 2° quod plura attingit objecta in uno impetu passionis ut qui... plures occidit. » (Jorio, I, n° 185).

D'après cette théorie, il faudra conclure que dans tous les cas cités Patrocle n'a commis *qu'un péché mortel.* En désirant tous les maux possibles aux ennemis de son pays, il agit « in uno impetu passionis ». Lorqu'il veut abattre les trois soldats dans la forêt, il atteint ces trois hommes « sub confuso conceptu pluralitatis » et il réalise alors ce que dit Noldin (I. *De Princip.* n° 314) : « Qui uno actu complures homines... desiderat occidere, unum peccatum committit. » Il en est de même lorsqu'il lance sa grenade, puisque tous ces auteurs donnent explicitement ce cas comme exemple de péché unique commis à l'occasion de plusieurs objets physiquement distincts, atteint par un acte unique : « Unicum peccatum committit qui unico actu... centum homines occidit. » (Arregui, n° 107). « Probabiliter unum numero facit peccatum qui unico actu... plures homines occidere intendit vel unico actu de facto occidit. » (Jorio, *Theol. mor.*, I, Tract. IV, n° 188, 2°).

S. Alphonse par contre n'admet pas que l'unicité de l'acte ou l'unicité du mouvement de passion puisse faire que plusieurs objets physiquement distincts constituent un objet total unique, ne donnant lieu qu'à un seul péché, quand ces objets constituent chacun un tout complet, indépendant, qui n'est ni partie ni complément d'un autre. Pour que plusieurs objets distincts constituent un seul objet total, il faut qu'ils soient de telle nature, comme l'expose fort bien un commentateur autorisé de S. Alphonse, Ærtnys-Damen (*Theol. mor.*, t. I, n° 229). « Quatenus intentione, sub ratione moraliter unica, accipiuntur. Jam vero sunt objecta quæ ita, sub ratione moraliter unica, accipi nequeunt et hæc precise, objecta adæquata seu totalia dicimus... Sic diversa bona externa unius domini, unum bonum fortunæ constituunt ; *diversorum autem hominum vitæ... in unum coalescere nequeunt.* » S. Alphonse ajoute une autre raison certainement très forte : « Præterea tot debent esse peccata *quot sunt jura læsa moraliter distincta.* Id patet exemplo ab omnibus admisso : Si enim conjugatus copulam habet cum conjugata, nemo negat, ut ipse Lugo fatetur, duplicem committere injustitiam : unam quia violat jus suæ uxoris ; alteram, quia cooperatur ut illa violet jus sui mariti. Ergo cum unico eodem actu bene possunt esse plura peccata numero diversa contra eadem virtutem. » Et S. Alphonse de conclure : « Hinc infertur, diversa numero peccata committere 1° Eum qui unico ictu plures homines occidit. »

Pour notre part, prenant comme base les principes de S. Alphonse, et conformément à ces principes, nous admettrions comme probables les conclusions suivantes :

1° En souhaitant aux bourreaux de Léandre, tous les maux possibles en cette vie, la mort la plus cruelle et la plus infamante et les supplices éternels de l'enfer, Patrocle a d'abord commis un nombre de péché égal au nombre des soldats ennemis occupés à torturer Léandre et à qui il souhaitait ces maux. S. Alphonse est formel sur ce point : « Diversa numero peccata committit... 6° Qui uno actu malum tribus personis desiderat. » (*Loc. cit.*, n° 46). Et on ne peut dire qu'il les atteint « sub confuso conceptu pluralitatis », car ses imprécations ne visent pas tous les ennemis de sa patrie, mais un groupe bien déterminé et limité : les tortionnaires de Léandre.

Il y a plus. A l'égard de chacun de ces ennemis visés par son imprécation, Léandre, toujours si on accepte les principes de S. Alphonse, a commis *trois péchés distincts.* « Secunda sententia quam tenent Busenbaum cum Suarez et Palao ac Salmanticenses ...dicit committere plura peccata, prout sunt species malorum optatorum, *si specifice exprimantur ;* quia desiderium sumit speciem a diverso objecto desiderato, ut inquit S. Thomas, dicens : si ille qui maledicit velit malum occisionis alterius, desiderio non differt ab homicida. » Cette façon de voir est confirmée par ce qu'ajoute S. Alphonse : « Tertia tamen sententia satis probabilis quam tenet Croix, distinguit et dicit committere unum specie peccatum, casu quo mala illa apprehendantur sub uno genere mali, nempe ut media ruinæ inimico optatæ. *Secus si voluntas feratur ad optandum ei illa diversa mala*

specifice considerata ». Or il est évident que Patrocle a désiré, au moins trois sortes de maux à ses ennemis : tout un ensemble de souffrances pour le cours de leur vie ; une mort honteuse qui laisse leur mémoire en exécration et enfin la damnation éternelle. Ce dernier mal en particulier n'a certainement pas été envisagé simplement comme moyen de ruiner la puissance militaire de l'ennemi. Il s'agit donc bien de maux divers, *singillatim et specifice considerata,* et donnant lieu, par suite, à des péchés numériquement distincts.

2° Patrocle a eu l'intention, suivie d'un commencement d'exécution, d'enlever la vie à trois hommes. Or la vie de chaque homme est un objet distinct, complètement indépendant de la vie de son voisin. Chaque homme a un droit strict à sa vie. Ce sont donc trois droits différents, absolument distincts les uns des autres, que Patrocle a eu l'intention de violer. Il a donc commis un triple péché mortel, car il y a eu trois fois un objet total et adéquat.

3° Le même raisonnement doit s'appliquer au lancement de la grenade qui a tué cinq hommes. Là encore Patrocle a commis cinq péchés. Car son acte s'adressait à cinq objets distincts. C'est l'affirmation formelle de S. Alphonse : « Diversa numero peccata committit qui uno actu plures homines occidit. » Et cette affirmation se justifie parce que l'objet formel et total de l'acte est multiple. Il y a donc lieu de s'en tenir au raisonnement de Marc-Gestermann : « Actus respiciens plura objecta includit plura diversa numero peccata. Actus enim peccaminosus est motus seu tendentia voluntatis in suum objectum tanquam in terminum ; unde sequitur quod si objectum est totale, non pars alterius, actus etiam toties totaliter terminatur seu individuatur quot sunt objecta totalia. » (*Institutiones Moral. Alphonsianæ,* t. I, n° 331).

Nous avons essayé de résoudre le cas proposé, d'après les principes de S. Alphonse ; sur ce point, ils ne sont pas suivis par tous les auteurs. On peut donc adopter d'autres solutions qui ne sont pas dénuées de probabilité.

Quelques-uns de nos lecteurs nous demanderons, peut-être : « Quelle peut bien être l'utilité de ces confrontations de doctrine, sur des points qui paraissent purement spéculatifs et sur lesquels il y a une telle divergence d'opinions » ? — Cette question de la distinction numérique des péchés touche de très près à la confession des péchés. Le concile de Trente a en effet défini : « Si quis dixerit in Sacramento Pœnitentiæ... necessarium non esse jure divino, confiteri omnia et singula peccata mortalia... A. S. » C'est à assurer cette intégrité matérielle de la confession que concourt la détermination aussi exacte que possible du nombre des péchés commis.

R.-M. B.

LITURGIE

Q. — Je vous soumets un « *dubium* » concernant la « *Journée des Missions* », et le Rescrit de la S. R. C. du 14 avril 1926. Le dernier numéro de « *L'Union missionnaire du Clergé de France* » (juillet 1949) écrit (p. 256) : « 2. Du point de vue liturgique se souvenir que les Rubriques... permettent [ce jour-là] la célébration d'UNE messe votive solennelle « *pro Propagatione Fidei* » même les dimanches mineurs... »

Stercky (t. I, p. 423, n° 449, 2°) donne la même indication : « L'Ordinaire peut permettre, ce jour-là, UNE messe votive solennelle *pro re gravi* de la Prop. de la Foi. » Mais à la page précédente, 422, n° 488, 4, il écrit : « Cette messe est facultative ; elle peut être célébrée par TOUS les prêtres, dans *toutes* les églises, et dans tous les oratoires même privés (S. R. C., n° 4379). Elle peut remplacer la messe paroissiale mais non la messe conventuelle... » Enfin divers *Ordines* disent : « OMNES missæ (præter missam convent.)... » — N'y a-t-il pas une certaine contradiction et une incertitude ?

Mgr G. Kieffer, dans son *Précis de Liturgie sacrée* (Casterman, 1937), écrit (p. 129, IX) : « Dans toutes les églises et même dans tous les oratoires privés du diocèse, *on peut* célébrer une fois tous les ans, à un jour fixé par l'Ordinaire, la messe votive BASSE ou chantée *pro Fidei Propagatione.* » Il ne s'agit donc plus exclusivement d'une messe solennelle !

Pourriez-vous tirer l'affaire au clair dans l'*Ami ?*

R. — Il importe souverainement de ne pas confondre la messe votive privilégiée de la Propagation de la foi accordée par indult général le 22 mars 1922 et *une autre* messe votive *solennelle* concédée le 14 avril 1926. Mgr Kieffer ne parle que de la première. Stercky traite des deux : la première fait l'objet du n° 448 de son *Manuel de liturgie* (tome I) ; la deuxième est exposée au n° 449. Il n'y a aucune contradiction dans son enseignement ; les deux messes devant être célébrées dans des circonstances différentes, elles n'ont pas le même degré de solennité.

1° Le 22 mars 1922 et le 17 novembre de la même année (décret n° 4379), la S. C. de Rites autorise l'Ordinaire du lieu à *permettre* [1] la célébration, une fois par an, de la messe votive de la Propagation de la foi, au jour fixé par lui et qui doit être *le même* pour tout le diocèse.

Cette messe se célèbre en ornements violets ; on y omet le *Gloria* mais on dit le *Credo ;* on y fait toutes les commémoraisons que comportent les fêtes doubles (mémoire d'une octave, d'une fête occurrente simple ou simplifiée, et le cas échéant, on ajoute l'oraison impérée) ; on omettra donc les oraisons du Temps prescrites aux messes de rit semi-double et simple.

Elle peut être célébrée (chantée ou basse) par tous les prêtres, dans toutes les églises et tous les oratoires, même privés [2].

On ne peut la dire les jours de fêtes doubles de 1re ou de 2e classe, les dimanches majeurs (mais

[1] Cette messe est simplement facultative : *non præceptiva, sed indultiva* (S. R. C., 17 novembre 1922 : décret expliquant celui du 22 mars 1922. Voir le texte dans *Acta,* 1922, p. 201 et 650 ; cf. *Ami,* 1922, p. 270 (avec *Erratum* p. 543), et 1923, p. 27.

[2] Elle peut remplacer la messe *paroissiale,* mais non les autres messes prescrites par les rubriques ou les décrets (messe conventuelle, des Rogations, des Quarante-Heures, *pro sponso et sponsa...*). (Cf. *Ami,* 1923, p. 27).

elle est permise les dimanches mineurs ou ordinaires), aux féries et vigiles privilégiées et pendant les octaves privilégiées de 1er et de 2e ordre [3].

En conséquence, si l'Ordinaire du lieu a fixé au 23 octobre de la présente année [4] la célébration de cette messe, il sera loisible à tous les prêtres (sous les réserves indiquées ci-dessous, note 2) de dire ou de chanter, ce jour-là, la messe *pro Fidei Propagatione*.

2° Le 14 avril 1926, à la demande du Conseil supérieur de la Propagation de la Foi, la S. C. des Rites a daigné permettre de célébrer *une* messe votive *solennelle* de la Propagation de la Foi à l'occasion d'une *fête* ou d'un *congrès* missionnaire, même en l'occurence d'un dimanche mineur ou d'une fête de rit double majeur ou mineur [5]. Cette fête ou ce congrès peuvent avoir lieu n'importe quand, et non pas seulement l'avant-dernier dimanche d'octobre. Ce dimanche est devenu une journée de prières et de propagande en faveur des missions, et l'on doit dire à la messe l'oraison *pro Fidei Propagatione*, impérée *pro re gravi ;* mais il ne comporte pas *per se* la messe de la Propagation de la foi [6], comme le faisait justement remarquer l'*Ami* en 1932 (p. 504, ad II) [7].

[3] Quand elle est empêchée, on peut en faire mémoire (sauf dans certains cas), en ajoutant l'oraison de la Propagation de la foi à la messe du jour, et sous la même conclusion.

[4] Rien n'oblige l'Ordinaire du lieu à désigner *une fois pour toutes*, le jour de la célébration de cette messe. Ce jour peut varier chaque année : il faut et il suffit qu'il soit le même pour tout le diocèse.

[5] *Acta Ap. Sedis*, 1927, p. 23-24 ; cf. *Ami*, 1927, p. 147.

[6] A moins que ne soient organisés, ce jour-là, une fête ou un congrès missionnaire.

[7] Est-il besoin de dire que la messe *pro Fidei Propagatione* peut aussi, de droit commun, être célébrée les jours où sont permises les messes votives privées (sous le rit simple, sans *Gloria* NI *Credo*, 2e et 3e oraisons du jour) ? De même, quand sont réalisées simultanément les conditions exigées par les rubriques du Missel (*Addit.*, tit. II, n° 3 : raison grave et publique, concours de peuple, ordre ou permission, nécessaire pour chaque cas particulier, de l'Ordinaire) on peut *chanter* cette messe (sans *Gloria*, mais avec *Credo ;* cf. *Addit. in rub. Miss.*, tit. II, n° 3 et tit. V, n° 3).

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

1. A. DURAND, S. J. — **Evangile selon saint Matthieu.** *Traduction et commentaire.* — In-12 de 580 p. — Paris, Beauchesne, 1948.
2. F. PRAT, S. J. — **La théologie de saint Paul.** — 2 in-8 de 620 et 628 p. — *Ibid.*, 1949.

I. — En 1924, la collection *Verbum salutis* destinée à un si brillant avenir, était inaugurée par la publication de ce volume du P. D., dont voici la 33e édition. Celle-ci reproduit sans changement l'édition de 1929, préparée après la mort du P. Durand (1928) par le P. Huby, récemment décédé. On connaît le double but de cette collection : recherche soigneuse du sens littéral et mise en valeur de la doctrine spirituelle.

II. — Le premier volume de *La théologie de saint Paul* parut en 1908, le 2e en 1912. Une refonte complète eut lieu pour chacun d'eux, en 1920 et en 1923 ; une revision comportant quelques modifications de détail fut faite en 1937 et 1938 par l'auteur qui mourut peu après (1938), laissant inachevée une étude du même genre sur la théologie de S. Jean. La présente édition (la 38e pour les 2 tomes) a été revue par le P. Calès, mort en 1947.

Quiconque l'a pratiqué sait la très haute valeur de cet ouvrage fondamental, que rien ne remplace dans l'exégèse catholique. L'auteur a fait, des textes et des doctrines pauliniennes, une étude objective, basée sur l'exégèse, la philologie, la théologie, la patristique ; il évite toute polémique ; il omet délibérément de mentionner « les hypothèses fantaisistes ou superficielles », dont « l'unique ou principal intérêt est dans la nouveauté ». Aussi, le fond solide de cet ouvrage n'a pas vieilli. Le P. Calès laisse entrevoir, mais pour un avenir encore lointain, la possibilité d' « annoter les deux volumes comme on fait pour les livres classiques ». En attendant, cet ouvrage est indispensable à quiconque veut pénétrer profondément et scientifiquement dans la pensée, souvent difficile, de l'Apôtre des Gentils.

R. P. MARTIN STOKS, C. SS. R. — **Mon ciel sur la terre** (traduit du hollandais). — In-12 de 92 p. — Québec (Canada), Librairie Alphonsienne, 1949.

« Mon ciel sur la terre » est une expression dont se servit Sœur Elisabeth de la Trinité pour parler du grand mystère de l'inhabitation de la Sainte Trinité dans l'âme du juste.

En 12 chapitres : élévations ou méditations basées avant tout sur des textes scripturaires plutôt qu'études théologiques, l'auteur crée la conviction sur la réalité de cette divine présence et en tire les conséquences théoriques et pratiques qui intéressent la vie du chrétien. Le style est simple, bien à la portée des fidèles. Le N. T. est abondamment cité et sobrement commenté. La doctrine se maintient en contact étroit avec le donné révélé, sans descendre jusqu'aux controverses d'écoles.

Quelques formules inexactes affirmant que l'âme juste ici-bas « peut poser *les mêmes actes de connaissance* et d'amour de Dieu que les bienheureux dans le ciel » (p. 31) devront être corrigées et être mises en harmonie avec la doctrine tout-à-fait juste que l'auteur propose dans la page suivante.

Chan. H. MORICE. — **Le charme de Jésus.** — In-12 de 176 p., 180 f. — Paris, Bonne Presse.

Ce qui fait « le charme de Jésus », c'est l'ensemble le plus complet de toutes les qualités humaines portées à leur plus haut degré de perfection : qualités morales qui se reflétaient sur sa physionomie et imposaient à la fois l'affection et le respect chez ceux qui l'approchaient. L'auteur, à la lumière de l'Evangile longuement médité, s'est appliqué à les mettre en relief : candeur, délicatesse de cœur, amitié désintéressée, art de l'éducation, bonté miséricordieuse et bien d'autres. Il a noté au passage plus d'un trait jusqu'ici peu envisagé.

Si notre génération n'a pas vu le Christ des yeux de la chair, elle sait avec certitude que la gloire dont il jouit n'a en rien modifié la beauté de son âme. Nous pouvons donc en toute confiance lui parler comme à un ami et mettre notre espoir en lui. Cette étude n'est donc rétrospective qu'en apparence. Toujours d'actualité, elle est de nature à apporter un aliment substantiel à la piété individuelle, de même que bien des prédicateurs gagneront à s'en inspirer.